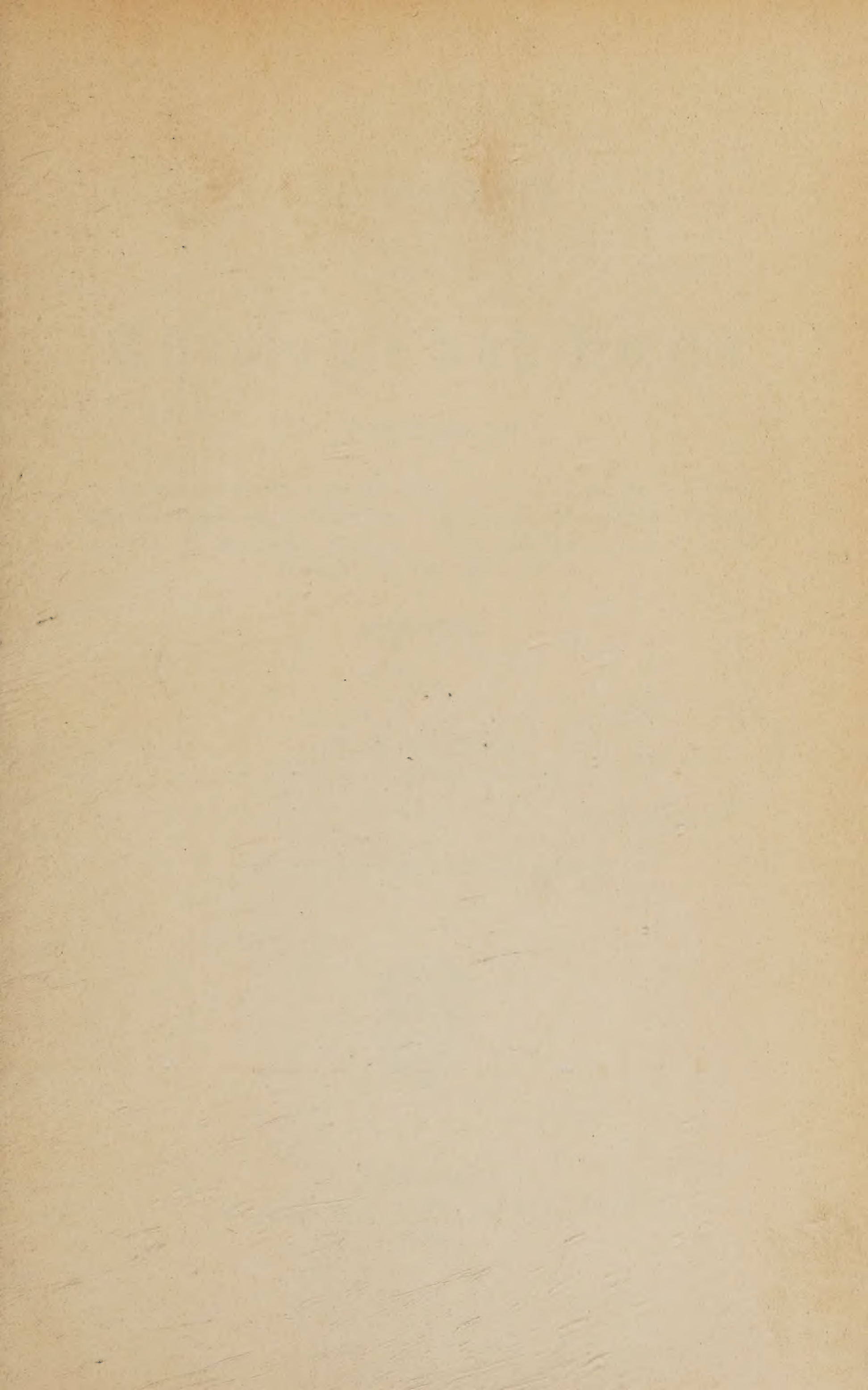
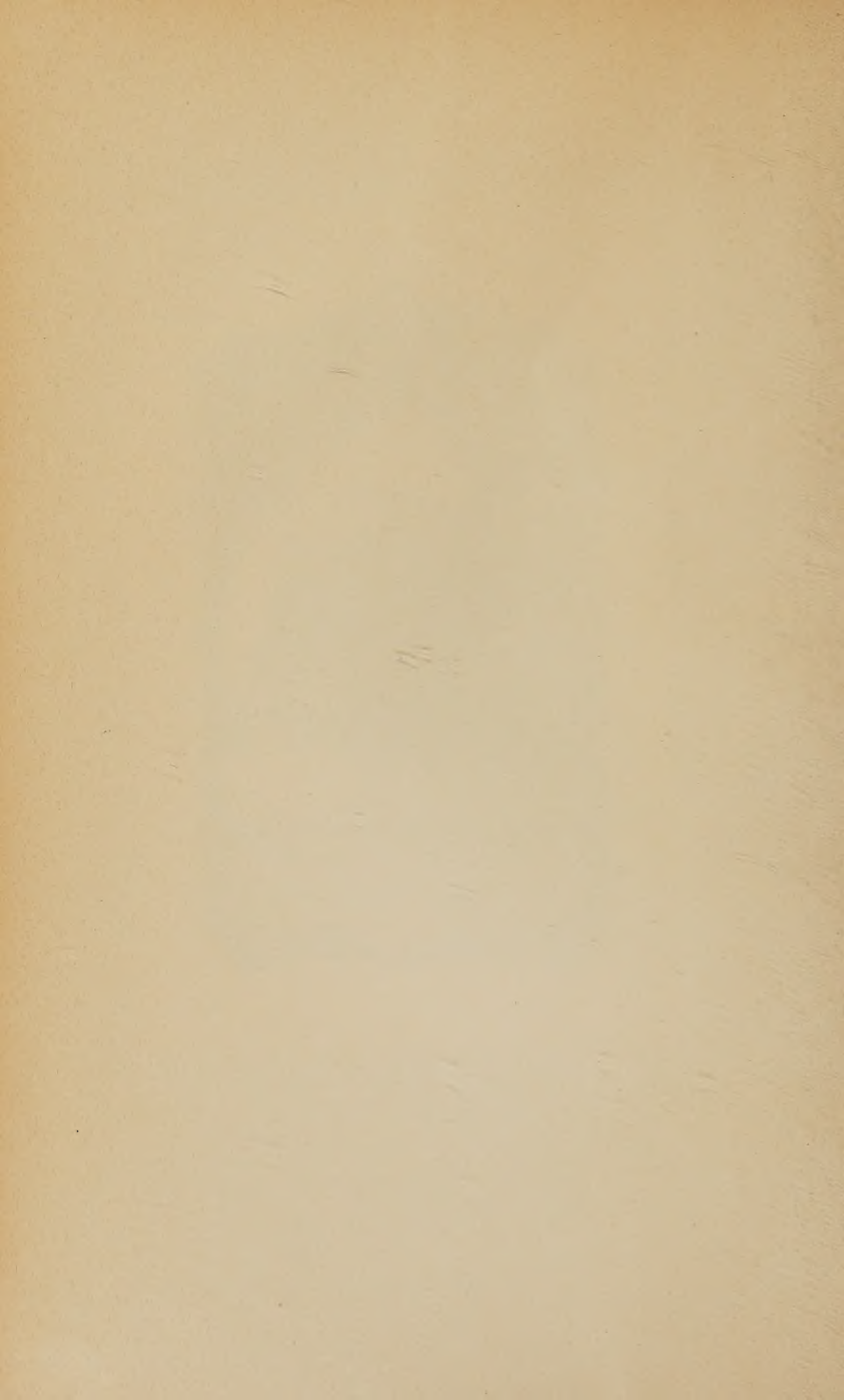








Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

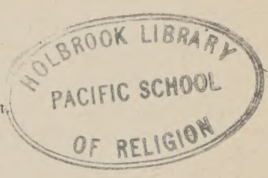
D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.



Vierzehnter Jahrgang.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.



„Wer saget denn ihr, daß ich sei?“

Von

† Hermann Schultz,
weiland Professor der Theologie in Göttingen.

---

1. „Was dünket Euch um Christus?“ Das war die Frage, mit der Jesus seinen Gegnern in überlegener Hoheit gegenübertrat und ihren unfruchtbaren Theologendünkel zum Schweigen brachte. „Wer sagen die Menschen, daß ich sei? Was aber sagt Ihr?“ das ist die Frage, mit der er das Bekenntnis seiner Jünger forderte, ehe er den letzten schweren Weg seines Lebens ging. Beide Fragen klingen verwandt, und doch sind sie ihrem tiefsten Sinne nach verschieden. „Was dünket Euch um Christus?“ Das ist die Frage der Theologen. So haben schon Paulus und Johannes gefragt. So hat die Christenheit lange Jahrhunderte hindurch gefragt, hat das Geheimnis der Gottessohnschaft und der Gottmenschheit immer tiefer durchdacht, immer feiner ausgelegt und aus solchen Deutungen das Pfand und die Bedingung der Seligkeit gemacht. Unsere Zeit hat aufgehört, so zu fragen. Nur in der Zunft der Gelehrten wird noch um die alten Formeln gestritten und an dem Geheimnisse der Gottmenschheit weitergearbeitet. Den Christen unserer Tage tritt Jesus wieder entgegen wie einst den Jüngern zu Cäsarea; sie hören seine Frage, die Frage an die Christen: „Was sagt Ihr, daß ich sei, daß ich Euch und der Welt sei?“ Sie sorgen sich nicht um die Erkenntnis der Tiefen der Gottheit, in der das Geheimnis Jesu, wie alle Geheimnisse der Erde, seinen letzten Grund

hat, nicht um das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in ihm. Aber sie fühlen sich mehr und mehr mächtig bewegt und beunruhigt durch die Frage: Was ist uns dieser Jesus, dieser Sohn der Erde? Was bedeutet er für unser Leben und Sterben? Sind wir noch an ihn gebunden in unserem eigenen religiösen Leben? Oder ist er uns geworden wie andere Große in der Weltgeschichte, deren Taten und Worte fortleben in der Menschheit, die aber längst nicht mehr persönlich und nicht ohne Einschränkungen und Bedingungen als Herrscher anerkannt werden für das Leben der Gegenwart?

2. Was die Jünger einst geantwortet haben, das hat in seiner ursprünglichen Gestalt für die Kinder unserer Zeit nur noch wenig Bedeutung. Sie sprechen: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn." Aber wie fern stehen unsere Gedanken dem Sinne, in dem das einst gesagt ist! Nicht als wollten wir mit spitzfindigen Gelehrten oder mit Pedanten, denen nur die äußere Wirklichkeit Geschichte ist, an dieser Antwort zweifelnd deuten. Wohl war Jesus nicht der Christus, dessen Bild die alte Weissagung in seines Volkes Herz geprägt hatte, nicht der Held mit Davids Schwert, nicht der Herrscher in Salomos Pracht, nicht der Schrecken der Heidenwelt. Er hat das auch nicht sein wollen, und hat deshalb den Christusnamen, an den sich solche Gedanken schließen mußten, sich nicht eher von den Seinen gefallen lassen, bis sie von ihm gelernt hatten, das Reich Gottes und seine Ordnungen anders zu verstehen, als die Volksmenge und eine andere Schätzung von Herrschen und Dienen, von Genießen und Leiden, von Richten und Vergeben zu gewinnen. Es würde uns Christen der Gegenwart nichts Wesentliches genommen werden, wenn die moderne Skepsis ein Recht hätte, zu behaupten, daß Jesus sich überhaupt nicht mit diesem Titel habe schmücken wollen. Aber Jesus ist doch für jeden Christen, der auf die Sache und nicht auf die äußerliche Form blickt, der Christus, der Gottessohn, d. h. der wirkliche Abschluß und die rechte Krone der großen geistigen Geschichte der Religion in Israel, und der Herr und Richter in dem geistigen Reiche, zu dem die bedeutungsvolle religiöse Welt in dieser Nation sich entfaltet hat. Und wer nicht über Kleinem

Großes vergessen will, der wird auch nicht bezweifeln, daß Jesus, wie er in seiner Zeit und in seinem Volke mußte, das Geheimnis seines Wesens an das alte heilige Wort der Propheten, an den Christusnamen geknüpft hat.

Jesus ist auch uns der Christus, auf den die alttestamentliche Religion, die Religion der Propheten und Psalmen, hinführt. Er ist der Gottessohn, in dem die Gottessohnschaft des Volkes Israel sich verklärt und vollendet. Diese geschichtliche Ehre wird kein Unbefangener, auch unter denen in der Menschheit, die sich nicht zu ihm bekennen mögen, ihm streitig machen. Aber das kann doch nur wenig für uns bedeuten. Längst ist uns Israels Religionsgeschichte fremd geworden, so sehr wir uns auch einzelner Kleinodien freuen, die aus ihr in das Erbe der Menschheit übergegangen sind. Wir haben gelernt, sie als einzelnes Glied in den großen Organismus des religiösen Lebens der Menschheit einzufügen, der für uns Geschichte geworden ist. Wir kennen ihre menschlichen Seiten, ihr Stückwerk, ihre volkstümliche Eigenart, die uns, den Kindern anderer Zeiten und anderer Volksart, fremd bleiben muß. Keiner von uns fühlt sich in seinem eigenen religiösen Leben durch diese Religionsgeschichte innerlich beherrscht und befreit, so lieb und bedeutungsvoll ihm auch vieles aus ihr seit seiner Kindheit eben durch Jesus selbst geworden und geblieben ist. So vernehmlich uns Gottes Stimme aus den Worten der Propheten und aus den heiligen Liedern des Alten Testaments entgegenklingt, so gewiß ist uns doch diese Religion in ihrer eigentümlichen Lebensgestalt ein Stück der Vergangenheit. Die Antwort: „Du bist Christus“ hat für Christen unserer Tage keine entscheidende Bedeutung mehr.

3. Oder sollen wir antworten: Du bist der große Lehrer, von dem wir das Beste haben, was unsere Seele tröstet und erhebt; du bist der große Gottesmensch, dessen Gestalt als unvergängliches Beispiel in unser eigenes Leben hineinleuchtet? Es ist wohl kein edler Mensch, der nicht freudig sein „Ja“ zu dieser Frage spräche. Aber was wäre uns Jesus, wenn er uns nur das bedeutete? Was ein Mann der Vorzeit gelehrt hat, das besitzt die Gegenwart auch ohne daß sie einer Gemeinschaft

mit seiner Persönlichkeit selbst dazu bedürfte. Sie besitzt es als ein geistiges Erbe, das doch tatsächlich immer vermehrt und verändert wird durch das, was die Jahrtausende an Erkenntnis und Erfahrung hinzugebracht haben, und das seinerseits unabtrennbar mit dem verbunden ist, was der Lehrer selbst einst aus seiner Vorzeit und aus seiner Gegenwart sich als Erbe angeeignet und als Gemeingut seiner Umgebung schon vorgefunden hat. Wie leicht schrumpft für den forschenden Historiker das, was dem Blicke des Laien als ein unvergleichliches neues Ganzes erscheint, zu einem Mosaik von Altem und Neuem zusammen, in dem des rein Selbständigen, des wirklich Neuen und Ueberragenden immer weniger wird. Und was einst gelehrt ward, das kann die Menschen nicht für alle Zeiten binden und lösen, das muß sich immer wieder mit neuen Zweifeln und Fragen, mit neuen Gegengedanken und Bestreitungen auseinandersetzen. Und wie soll uns eine Persönlichkeit, die in ihrer ersten Jugendkraft von der Erde geschieden ist, von der wir nur für wenige Jahre ihres öffentlichen Wirkens eine spärliche Kunde besitzen und nur aus dem Munde unkritischer begeisterter Anhänger, — wie soll uns das Kind eines fremden Volks und vergangener Zeiten ein unvergängliches Vorbild für unser eigenes Leben sein, das so ganz andere Bedingungen erfüllen muß, und für unsere Gegenwart, die so ganz andere Ansprüche an den Menschen stellt? Ein unvergängliches Beispiel könnte Jesus uns doch nur in dem Sinne sein, daß die Gesinnung, in der er sich seinem Vater rückhaltlos hingegeben hat als Werkzeug für Gottes großes Werk an den Menschen, in der er in Liebe sich selbst für die Brüder geopfert, und in heiliger Reinheit für den Geist gelebt und in der unsichtbaren Welt gewandelt hat, — auch uns als die höchste erscheinen muß, nach der ein jeder zu trachten hat. Wer wollte ihm das bestreiten? Und doch, wer kann in das tiefste Geheimnis eines Menschenlebens hineinblicken? Wer will vergleichen, wer will gegenüber der Möglichkeit, daß zahllose edel gerichtete Menschen vergessen und unbekannt geblieben sind, den Beweis führen, daß etwas Aehnliches nirgends möglich und wirklich gewesen sei? Wer will leugnen, daß vieles, was wir selbst in unserem Leben von edlem

Sinne bei denen, die wir lieb haben, erfahren dürfen, wenn es auch an sich geringer ist und abhängiger sich entfaltet hat, als was in Jesus ist, doch thatsächlich einen viel stärkeren Eindruck auf uns hervorbringt. Es ist gewiß etwas Großes, daß die Gemeine in der Gestalt Jesu geschichtlich das besitzt, was die Weisheitsschulen des Altertums sich durch eigene Phantasie zu schaffen suchten: „das lebendige Ideal des rechten Menschen, in einer wirklichen Persönlichkeit angeschaut, das man in die Seele aufnehmen kann, mit dem man innerlich verkehrt, vor dessen Augen, in dessen geistiger Gegenwart sich gleichsam das innere Leben vollzieht und dadurch rein, keusch und mit frommer Scheu erfüllt wird." Aber auch für dieses Gebiet bleibt die Grenze zwischen dem Geschichtlichen, das zum Ideal geworden ist, und dem Ideale, das sich auf ein Geschichtliches niedergelassen hat, eine wissenschaftlich unendlich schwer zu bestimmende. Und Jesus würde seine Bedeutung mehr und mehr verlieren, je mächtiger sich der Geist, der von ihm ausgegangen ist, in Persönlichkeiten unserer Tage offenbarte, die in seiner Kraft nun unsere Freuden und Leiden, unsere Aufgaben und Kämpfe, unsere Volksart und Bildung verkörperten und verklärten. Die Antwort des frommen Rationalismus enthält wohl ein großes und bedeutungsvolles Stück der Wahrheit. Aber die rechte Antwort kann sie nicht sein.

4. Eine große Anzahl frommer Christen antwortet: „Jesus ist unser Gott." Auf ihn richtet sich unser Beten und Hoffen. Ihn sehen wir als den König im Regimente der Welt thronen. Von ihm erwarten wir Hilfe und Seligkeit für Leib und Seele. Eine Antwort, in der ein großes Stück des wahren Christentums liegt! Sie hat Tausenden Kraft in Not und Tod gegeben, sie leiht den schönsten Liedern der Christenheit ihren wundervollen innigen Glaubens- und Liebeston, den keine Kunst und kein klares Denken späterer Zeiten ersetzen kann.

Und doch, wer dürfte dieser Antwort einfach zustimmen, wenn er den Mann anschaut, der es als das höchste Gebot bezeichnet hat, den Einen Gott seiner Väter von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu lieben und ihn allein anzubeten, der zu seinem Vater die Seinen im Gebete hinweist, und zu allen Zeiten seines

Lebens von dem Vater Zeugnis abgelegt hat, der auch sein Gott ist, der ihn sendet, zu dem er sich hinwendet in Not und Seelenqual, aus dessen Hand er den bitteren Kelch in Glaubensgehorsam hinnimmt? Wer dürfte so antworten, wenn Christus spricht: „ich gehe zu meinem Vater und Eurem Vater, zu meinem Gott und Eurem Gott“, oder „der Vater ist größer als ich“, — wenn sein Apostel bekennt „Christi Haupt ist Gott“ und „auch der Sohn wird untertan werden dem Vater, daß Gott sei alles in allem?“ Keine Ueberlieferung der Dogmatik wird ehrliche bibelgläubige Christen unserer Tage vergessen lehren, daß die Frömmigkeit, die Jesus wecken wollte, die Frömmigkeit des Christen keinen anderen Gegenstand hat und haben darf, als den einen wahrhaftigen Gott, unsern Vater, vor dem auch der Heiland sich gebeugt hat in kindlichem Gehorsam und Vertrauen. Jede Verehrung Jesu, die nicht aufrichtig und folgerichtig in den Grenzen des Gebotes bleibt: „du sollst nicht andere Götter haben neben mir“, widerspricht den sichersten und festesten Zeugnissen über die Frömmigkeit unseres Herrn selber.

5. Als Gegenstand und Inhalt der Religion in dem Sinne, daß er selbst an Gottes Stelle oder neben Gott träte, darf uns Jesus nicht gelten. So macht ihn die Frömmigkeit vieler in anderer Weise zum Glaubensgegenstande. Erst durch ihn soll Gott in das Verhältnis gnädiger Liebe zu den sündigen Menschen gekommen sein. Er ist der Tilger unserer Schuld, der für uns das Gericht, für uns Gottes Zorn getragen hat. Er ist unser Priester, der uns mit dem Heiligtum verbindet, und zugleich das Opfer, durch das unser Heiligtum geweiht und die Gemeine mit Gott versöhnt wird. — So lautet die Antwort der gesamten Christenheit, mit besonderem Nachdrucke die der evangelischen Kirchen. Durch sie bekommt die dogmatische Starrheit der Lehre von der Gottheit Christi wirkliches religiöses Leben in der Gemeine, und die feste Grundlage eines wirklichen christlichen Interesses. Solche Gedanken sind von den Abendmahlsworten Jesu an bis zu den theologischen Systemen des Paulus und Johannes in dem ganzen Neuen Testament verbreitet. Und ohne Zweifel enthalten sie einen reichen Inhalt von Wahrheit, mit dem das kirchliche

Christentum steht und fällt.

Und doch, so, wie man diese Gedanken gewöhnlich versteht, könnten auch sie uns die letzte Antwort auf die Frage, was uns Jesus ist, nicht geben. Wir sollen nur deshalb einen gnädigen Gott haben, der Sünden vergiebt, weil dieser Jesus in seinem geschichtlichen Leben und Leiden, in seinem Sterben und Auferstehen unsere Schuld weggenommen, unser Gericht getragen hat? Wir sollen unser gottgeschenktes Recht, als bußfertige Sünder Gnade von Gott zu erwarten, an Vorgänge gebunden denken, die vor Jahrtausenden einmal auf dieser Erde vorgegangen sind und von denen uns eine geschichtliche Kunde nur zugänglich ist, reich durchwoben von Sagengold und frommer unbewußter Dichtung? Das kann nicht das letzte Wort des Glaubens sein, mögen wir es uns durch juristische oder durch mystisch-religiöse Gedanken vermitteln, es uns durch Vorgänge eines für uns erstorbenen Kultus erläutern oder durch Gedankenbildungen aus den höchsten Gebieten der Sittlichkeit.

Lehrt doch derselbe Jesus in seinen Gleichnissen die Seinen, ganz ohne Rücksicht auf das, was er selber tut und leidet, an den Vater glauben, der den verlorenen Sohn, wenn er reuig umkehrt, mit überströmender Liebe im Vaterhause begrüßt, der das verlorene Schaf, den verlorenen Groschen sucht, weil sie ihm am Herzen liegen, der die Bettler von den Zäunen zum Königsmahle einladet. Er lehrt sie beten: „vergib uns unsere Schulden, wie wir unsern Schuldigern vergeben“. Und die christliche Gemeine singt noch heute die Lieder des Alten Bundes, die ohne irgend einen Gedanken an Jesus und an sein Heilswerk die Seligkeit des Menschen preisen, dem Gott seine Sünde verziehen hat, und von dem überschwänglichen Glück des Frommen singen, der seine Heimat an Gottes Altären gefunden hat, der nichts fragt nach Himmel und Erde, wenn er seinen Gott hat.

Und noch etwas anderes hindert uns, einfach diese Antwort anzunehmen. Was wir in der Religion suchen, das ist doch nicht bloß die Vergebung der Sünden. Was das wirkliche Interesse der Frömmigkeit fordert, das geht keineswegs allein in ihr auf. Gewiß, für eine sündige Menschheit gibt es keine wahre Reli-

gion ohne die feste Grundlage der Gewißheit der Vergebung der Sünden, d. h. ohne die Ueberzeugung, daß auch Sünder getrost zu ihrem Gott treten dürfen, daß er auch ihnen die Gemeinschaft seiner Liebe nicht weigert, wenn sie reuig und glaubend ihm nahen. Aber das ist doch nur eine Seite der Religion. Und das wird da, wo wirkliche Religion lebendig ist, doch überall nur als die selbstverständliche Voraussetzung und Bedingung des Verhältnisses zu Gott empfunden, nicht als der eigentliche Inhalt dessen, was der Fromme besitzt. Das ganze Alte Testament ist eine gewaltige Bußpredigt gegen die Sünde, die trotzig und ungehorsam Gottes Ordnungen verachtet und seinen heiligen Willen verunehrt. Aber für die Frommen, die glaubend und gehorsam sich ihrem Gott hingeben, erscheint die Rücksicht auf ihre Sünden weder als etwas, was ihnen ihre religiöse Seligkeit trüben könnte, noch erscheint die Vergebung der Sünden als das Hauptinteresse der Religion. In dem religiösen Verhältnisse der Frommen zu Gott selbst ist die Vergebung der Sünden selbstverständlich. Ihre Sünde hebt die Gerechtigkeit nicht auf: sie wird aus Gottes Gnade immer neu wirkungslos gemacht durch die heiligen Ordnungen des Kultus. Die Sünde, die allen Menschenkindern gemeinsam anklebt, weil sie Menschen von unreinen Lippen sind, weil sie von Unreinem ausgehen und in Sünde empfangen sind, darum vor Gottes Auge niemals rein und vollkommen sein können, sie macht den Frommen keine Not und Angst, so offen und demütig sie bekannt wird. Nicht das ist der Hauptzweck der Religion, das Gewissen von solcher Sünde zu entlasten: sie trennt den Sünder nicht von Gottes Liebe, sobald er ein reuiger und glaubender Sünder ist. Aber sich mit dem Gott Israels als ein Glied der Gemeine der Gläubigen verbunden zu wissen, sein Werk zu tun, seine Kämpfe zu kämpfen, seine Gerichte zu verehren, auf sein Heil zu hoffen und seine Ordnungen zu lieben, das ist der Inhalt der Frömmigkeit.

Und im Neuen Testamente ist es doch nicht anders. In der großartigen Gedankenwelt des Apostels Paulus erscheint die Rücksicht auf Sünde und Sündenvergebung wohl auf den ersten Blick als der alles beherrschende Mittelpunkt des Christentums. Aber

es scheint doch nur deshalb so, weil Paulus die falsche Religion niederwerfen will, die Gottes Wohlgefallen an den Menschen und ihr Recht zu freudiger Gemeinschaft mit ihm auf menschliche Verdienste und Werke gründen will, die Religion des Gesetzes, zu der die Pharisäer die Religion des Alten Bundes entstellt hatten. Nur deshalb ist es in den Briefen an die Römer und Galater sein heißes Bemühen, zu zeigen, wie nichtig die Gerechtigkeit der Werke, wie sehr das Vertrauen auf sie eine unselige Selbsttäuschung ist, wie da, wo es sich um Recht handelt, die ganze Menschheit der Adamskinder gleich ihrem Ahnherrn vor Gott in Schuld und Gericht verstrickt ist. Er will klar machen, daß nur in der alten Glaubens- und Gnadenreligion Abrahams und der Psalmen Gottes Heil zu finden ist, nur wenn der Mensch mit seiner Sünde sich auf Gottes Verheißung und auf seine sündenvergebende Vaterliebe verläßt; daß das Gesetz überhaupt nicht bestimmt gewesen ist, das Heil zu bringen; daß es nur die Krisis, nur die Steigerung der Krankheit hervorrufen sollte, bei der die rechte Heilung beginnen kann, weil durch das Gesetz die Sünde sich steigert und als Sünde bewußt wird, also sich klar und grundsätzlich von dem scheidet, was Natur ist.

So predigt er von Christus, als dem Bringer des verheißenen Abrahamssegens, der den Sündern wirklich die Gnade bringt, die verschlossen ist, solange das Gesetz gilt. Er zeichnet ihn als das Gegenbild des Sündenanfängers, als den Vater der neuen Menschheit der Gnade und des Geistes; als den, welcher durch seinen Tod die große Gehorsamstat vollbracht hat, die Adams Ungehorsam aufhebt, welcher den Fluch von der Menschheit nimmt, ihren Tod überwindet und das Gericht über ihre Sünde zum Vollzuge bringt. Alle, die an ihn glauben, sind mit ihm gestorben und auferstanden und haben mit Sündenfluch, mit Tod und Gericht nichts mehr zu tun. Sie sind Glieder der „Geistesmenschheit“, die nach Gottes Bild geschaffen ist, die nicht mehr von dem Fleische, sondern vom Geiste, d. h. von göttlichen Antrieben, in ihrem Personleben bewegt wird und darum die Gewißheit des Lebens hat.

Für Paulus ist also in diesen Briefen der Herr allerdings

in erster Linie der, welcher den Sündenfluch und die Sündenstrafe für die Seinen überwunden hat. Aber doch nur, weil er hier von der Frage ausgeht: Verdienst oder Glaube, Gesetz oder Gnade? weil es ihm darauf ankommt, das Christentum vor jedem Kompromiß mit der unseligen Religion des Gesetzes zu bewahren, deren Fluch er an sich selbst erfahren hat. Und dabei ist doch nicht zu vergessen, daß er das seligmachende Glaubensverhältnis zu der sündenvergebenden Gnade Gottes auch in Abraham und in David voraussetzt, daß ihm also im Grunde Jesus doch die Verwirklichung und Erfüllung von Etwas ist, was in aller wahren Religion von Anfang an nicht fehlt: freie Gottesgnade, die Vergebung bietet, und kindlicher Glaube, der dieser Gnade sich getröstet.

Und so oft Paulus die lebendige Frömmigkeit der Christen selbst und ihre bleibende Stellung zu Jesus schildert, hat er offenbar die Vergebung der im Christen noch bleibenden Sünde weder als den Mittelpunkt des religiösen Interesses angesehen, noch sie in unmittelbare Beziehung zu Jesus gesetzt. Wo er an sich und an andere echte Christen denkt, da erscheint ihm die Sünde überhaupt grundsätzlich überwunden und innerlich nicht mehr möglich. Wer „geistig“ ist, der denkt auch „geistig“. Allerdings vergißt er nicht, daß dies „moralisch Notwendige“, doch immer zugleich für irdische Menschen eine Aufgabe, ein Gebot sein muß, und daß sich die menschliche Schwachheit nur zu oft im Widerspruche mit dem zeigt, was der Christ grundsätzlich ist. Aber wenn das in „Reue“ zurückgenommen wird und nicht als wirklicher Rückfall aus der Gemeinschaft mit Christus das neue Leben unmöglich macht, dann erscheint es ihm offenbar nicht als Etwas, was etwa durch den Sühntod Jesu erst für Gott aufgehoben werden mußte. Es ist für ihn augenscheinlich überhaupt kein besonders bedeutsames Moment mehr. Die „Kinder Gottes“ in Christo bitten vertrauensvoll und wissen, daß Gott gibt, was sie bitten. Wenn aber ein ungeistliches Leben die sich christlich nennende Persönlichkeit wirklich beherrscht, dann wird, solange dieses Verhältnis nicht in tatkräftiger Buße rückgängig gemacht wird, keineswegs Christi Strafleiden ohne weiteres als eine Sühne für solche „Sünde“ betrachtet, sondern der Mensch

ist nicht mehr „Christi“, — also er bleibt in dem alten Gesetzesrechte und unter der alten Gesetzesverdammnis.

Also auch für Paulus ist Jesus immer, wenn er an den Gegensatz gegen die jüdische Verdunklung des Christentums denkt, in erster Linie der, welcher die Sünden- und Todesherrschaft für die Seinen gebrochen und Gottes Gnade für sie gewonnen hat. Weltgeschichtlich betrachtet ist er der Befreier der Menschheit vom Gesetzesfluche, von Sünde und Tod. Aber wo Paulus christliche Frömmigkeit beschreibt, da erscheint Jesus als der, in welchem die wahre Religion, die immer in der Menschheit vorhanden war, verwirklicht und vollendet ist, in welchem eine neue mit Gott verbundene, seinem Willen entsprechende, aus Weltknechtschaft und Tod enthobene, geistige Menschheit in die Geschichte eingetreten ist, für die sich die Vergebung der Sünde von selbst versteht, — als der, in welchem wir Gottes ewigen gnädigen Willen mit uns als selige Wirklichkeit und lebendige Macht erleben. „In Christus sein“, d. h. ein neuer, mit Gott verbundener, in das Geheimnis seines Willens innerlich eingelebter Mensch geworden sein, also ein Mensch, der Gottes Geist hat. Auch für Paulus ist Jesus im letzten Grunde die Offenbarung Gottes im Leben der Menschheit als weltüberwindende Wirklichkeit. Das war für sein eigenes Glaubensleben die eigentliche Bedeutung Jesu.

In allen anderen Anschauungen der christlichen Frömmigkeit, die im Neuen Testamente vertreten sind, nimmt die Vergebung der Sünden als Voraussetzung des richtigen Verhältnisses zu Gott und Welt zwar selbstverständlich unter den religiösen Gütern des Christentums einen ebenso bedeutsamen wie unentbehrlichen Platz ein. Aber die Bedeutung der Person Jesu und seines Lebenswerkes für die Gemeine wird doch keineswegs ausschließlich oder auch nur in erster Linie auf dieses Gut bezogen. Und Jesus erscheint keineswegs überall als der, welcher diese Sündenvergebung durch seine Leistung erst möglich gemacht hat. — Im Briefe an die Hebräer ist das natürlich anders. Die Absicht dieser Homilie ist darauf gerichtet, die den alten Bund überragende Herrlichkeit des neuen an den Heiligtümern beider nachzuweisen. Und

da erscheint natürlich der himmlische Hohepriester des neuen Bundes und sein die Gemeine ein für allemal „vollendendes" Opfer als das höhere Gegenbild zu den „weltlichen" aaronitischen Priestern und ihrem jährlich die kultische Reinheit des Volkes wiederherstellenden äußerlichen Versöhnungsopfer. Aber wo der Brief in eigentlich dogmatischer Weise Jesu Verdienst um die Seinen schildert, da denkt doch auch er mehr an die Befreiung der Gemeine Jesu von dem Tode und der Todesfurcht.

Jesus selbst hat es als seine Aufgabe bezeichnet, die Werke des Bösen aufzulösen. Und er denkt dabei keineswegs in erster Linie an die Erwerbung der Sündenvergebung für die Seinen, sondern an die Ueberwindung der in Tod und Krankheit sich offenbarenden Macht des Bösen in der Welt. Wohl sind ihm in einzelnen Fällen „Heilung" und „Sündenvergebung" gleichbedeutend. Aber doch nur in einzelnen Fällen. Und seine frohe Botschaft an die Armen und Kranken redet doch niemals von einer erst durch sein Werk, insbesondere durch sein Leiden ermöglichten Vergebung der Sünden, sondern sie ist die Verheißung von dem Nahen der Herrschaft Gottes über die Menschen, und die Aufforderung, sich dazu bereit zu halten. Natürlich liegt in dieser Botschaft ebensogut die Anerbietung der vergebenden Liebe Gottes für die Sünder, die sich zu diesem Reiche bereiten, wie die Forderung, durch Abwendung von der weltlichen Sinnesart die Fähigkeit für das himmlische Leben zu gewinnen. Aber niemand wird aus den drei ersten Evangelien den Eindruck empfangen, daß Jesus für seine ersten Jünger vor allem der nur Vergebung ihrer Sünden schaffende Heiland gewesen ist und sein wollte. Sie erhofften in ihm glaubend das Kommen des Gottesreiches. Und er erwartet und fordert von ihnen, daß sie in den neuen Sinn der Liebe und Kindesdemut, der Reinheit und der Herrschaft über sich selbst eingehen sollen, den er selbst offenbart und durch den sich die Kinder des Gottesreiches von den Gliedern weltlicher Reiche unterscheiden sollen. Wer diesen Sinn mitbringt, für den ist das Himmelreich auch Vergebung der Sünden; denn er versteht Gottes wahre Gesinnung gegen seine Kinder.

Und vollends im Gedankenkreise der johanneischen

Schriften tritt der Gesichtspunkt, daß Jesus den Seinen durch seinen Tod die Vergebung der Sünden erwirbt (so gewiß er hie und da auch als längst feststehender Glaube der christlichen Gemeine vorausgesetzt wird), doch im großen und ganzen völlig zurück. Gott wird in Christus geschaut: wer ihn sieht, der sieht den Vater. Das Licht, für welches die Welt nicht empfänglich ist, tritt in ihm als eine geschichtlich menschliche, auch den Kindern der Erde erfaßbare Wirklichkeit in die Menschheit ein, und überwindet die Welt. Die in Jesus erschlossene Erkenntnis des wahrhaftigen Gottes ist das ewige Leben. Mit dem offenbar werdenden Gott erschließt sich auch der wahre Zweck der Menschheit und ihre Bestimmung. Nur indem man selbst in das Reich des Lichts und der Liebe eingeht, versteht man Gott als das Licht und die Liebe. Jesus verklärt den Vater in seinem Liebestode; der Vater verklärt ihn durch seine Erhebung in das Leben der ewigen Welt; und der Tröster, der Geist beider, verklärt das, was Jesus als geschichtliche Einzelperson gewesen ist, zu dem die Welt erneuernden und richtenden Prinzip.

So wird man nach der biblischen Gesamtanschauung auf die Frage, was uns Jesus sei, nicht einfach antworten dürfen: „Er ist der, welcher uns Sündenvergebung erworben hat." Und je freier und christlicher wir das menschliche Leben verstehen lernen, desto weniger werden wir geneigt sein, den Mittelpunkt der Religion in der Gewißheit der Sündenvergebung zu sehen. Sie bildet gewiß immer die Voraussetzung, ohne die christliches Leben nicht denkbar ist. Aber sein eigentliches Wesen müssen wir in einem *positiven, schöpferischen* Prinzip suchen.

6. So ist Jesus uns *Christus*. Er ist uns *Lehrer* und *Vorbild*. Er ist uns der, in welchem wir Gott *anbeten*. Er ist uns der, in welchem wir der *sündenvergebenden Gnade Gottes* uns gewiß fühlen. Aber keine einzelne dieser Aussagen als solche gibt die volle und richtige Antwort auf die Frage, die uns beschäftigt. Ja, wir werden nach den vorhergehenden Erwägungen nicht leugnen können, daß jede einzelne dieser Antworten auch so gegeben werden kann, daß dabei die Persönlichkeit Jesu selbst ohne eine entscheidende Bedeutung für *unser Leben* bleibt, weil sich das,

was wir gewohnheitsmäßig an ihn anschließen, auch wohl ohne ihn denken ließe, oder doch so, daß es nur historisch und vorübergehend mit ihm verbunden erschiene.

7. Was ist uns Jesus? In welcher Weise ist das religiöse Leben eines Christen der Gegenwart an diese geschichtliche Persönlichkeit gebunden, auch wenn er sich nicht mehr in unbefangener Abhängigkeit von der ungeprüften Ueberlieferung seinen Zusammenhang mit Jesus erklärt?

Zweifellos geschieht das auf gesunde Weise nicht so, daß er auf Grund der hergebrachten kirchlichen Auslegung einzelner Bibelstellen an die präexistente und in Königsherrlichkeit weiter lebende Christuspersönlichkeit der Kirchenlehre dächte und sie zum Gegenstande seiner Religion neben oder in Gott machte. Gewiß haben sich Tausende gewöhnt, so zu verfahren. Aber eben nur gewöhnt. Eine wirkliche persönliche Ueberzeugung von der „Gottheit“ Christi, von seiner Präexistenz oder Postexistenz, also eine Ansicht über das „was dünket Euch von Christo?“ kann immer erst das Ergebnis der inneren Gebundenheit des Glaubens an seine wirkende Persönlichkeit sein, also das zum Ausdruck bringen, was der Glaube in ihr schon gefunden hat und besitzt. Sobald sie zu einer an sich feststehenden Voraussetzung dieser inneren Gebundenheit gemacht werden soll, wird sie zu einer wertlosen Nachbildung fremder Ueberzeugung im Verstande. Und bei dem gegenwärtigen Stand der biblischen Kritik und Auslegung, bei dem jetzt üblichen Geschichtsverfahren und bei der jetzt zugänglichen Kenntnis dessen, was auch in anderen Religionen von verwandten Vorstellungen vorhanden ist, hat ein solches Nachbilden überhaupt keine Aussicht, gebildeten und selbständig denkenden Menschen der Gegenwart einzuleuchten, ehe ihnen Jesus auf anderem Wege zum Mittelpunkt ihres religiösen Lebens geworden ist.

Ebensowenig geschieht es so, daß eine genügende Ueberzeugung von Jesus in gleicher Weise zustande käme, wie das bei anderen Gegenständen der Geschichtsforschung der Fall ist, also als das Ergebnis der Wissenschaft vom Leben Jesu. Gewiß ist es der geschichtliche Jesus, also eine bestimmte Einzelpersönlichkeit der Geschichte, an die wir uns als Christen

religiös gebunden fühlen, nicht ein „idealer Christus“, den unsere eigene religiös-ethische Phantasie sich selber schüfe, oder den die Phantasie anderer in früheren Zeiten geschaffen hätte. Der Glaube an Christus würde notwendig aufhören, sobald wir die Möglichkeit gelten ließen, daß die Persönlichkeit Jesu, oder doch das, was uns an ihr bedeutungsvoll für unsere Frömmigkeit ist, als ungeschichtlich zu erweisen sei. Aber ebenso gewiß ist ein anderes. Wenn wir auf dem Wege der wissenschaftlichen geschichtlichen Untersuchung an die Urkunden dieses Lebens herantreten und eine Glaubensstellung zu Jesus erst einnehmen wollten, nachdem ein der geltenden Ansicht über ihn entsprechendes geschichtliches Ergebnis wissenschaftlich sicher gestellt wäre, dann würde einerseits diese Glaubensstellung immer nur eine provisorische sein, also im Grunde für unser religiöses Leben gar nicht existieren; sie müßte ja für jede neue Untersuchung offen stehen und jedes neue Ergebnis könnte sie gegebenen Falles verändern oder aufheben. Andererseits wäre zu fürchten, daß bei dem Charakter der uns zu Gebote stehenden Quellen, die ja sämtlich die von uns gesuchte Glaubensüberzeugung schon voraussetzen und völlig ohne Rücksicht auf die Gesetze der wissenschaftlichen Geschichtsbehandlung entstanden sind, das notwendige Ergebnis überhaupt niemals mit genügender Einhelligkeit zu erreichen sein würde, oder wenigstens nur in so allgemeinen Zügen, daß es zu einer wirklichen Glaubensabhängigkeit von Jesus durchaus nicht berechtigen könnte. „Ein wundertuender, von erhabenen sittlichen Ueberzeugungen getragener Lehrer in Israel, dessen Jünger ihn nach seinem Märtyrertode lebendig wieder gesehen zu haben überzeugt waren, der aber an Sprache, Vorstellungsweise und Lebensanschauung seiner Zeit und seines Volkes vielfach gebunden erscheint“, — das wäre wohl alles, was mit einer solchen Methode zu erreichen wäre, und was könnte das für unser inneres Leben und für unser Verhältnis zu Gott bedeuten?

Eine geschichtliche Persönlichkeit kann der Gegenstand unseres Glaubens, also bedeutungsvoll für unser Selbstbewußtsein Gott gegenüber, niemals in der Weise sein, daß sie uns als eine bloß vergangene, also als einfacher Gegenstand der Ge-

schichte, gegenüberstände, sondern nur so, daß das, was einst geschichtlich war, von uns noch fortdauernd erfahren werden kann, weil es auf unser gegenwärtiges religiöses Leben, noch unmittelbar bestimmend einwirkt. Also nur dann, wenn ihr Einfluß, den wir erfahrungsmäßig in unserem Innern spüren, eine lebendige religiöse Ueberzeugung in uns begründet und berechtigt. Also kann Jesus nur so unser „Herr“ sein, daß die von seiner Persönlichkeit ausgehenden Wirkungen unser inneres Leben gegenwärtig ebenso zweifellos berühren, wie sie einst das seiner Zeitgenossen bestimmt haben.

8. Aber auch mit dieser Näherbestimmung ist das Verhältnis, um das es sich handelt, noch nicht zu klarem Ausdruck gekommen. Eine Persönlichkeit kann auch durch das, was sie einst geschaffen hat (einen Staat, ein Gesetz, eine Kirche), oder durch das, was sie zuerst erkannt hat (eine Lehre, einen Glauben), lebendig das Leben der Jetztzeit bestimmen, und doch selbst für die Menschen der Gegenwart im Grunde gleichgültig und ohne Einfluß auf ihr inneres Bewußtsein bleiben. Es kann völlig genug sein, daß sie sich von den aus dieser Persönlichkeit stammenden Wirkungen wirklich beeinflußt wissen. Für den Bürger eines lebendigen Staatswesens kommt die persönliche Beziehung zu den Helden und Königen, die es einst gegründet haben, durchaus nicht mehr in Frage, obwohl er selbst und alles, was ihm bedeutungsvoll und erfreulich ist, ohne sie nicht wäre, was es ist. Sein Verhältnis zu solchen Heroen, wenn er überhaupt von ihnen weiß, ist gewiß das der Bewunderung und der dankbaren Pietät. Aber ein guter Bürger kann er auch sein, ohne von ihnen zu wissen und ihrer zu gedenken. Wer von der Frömmigkeit einer Kirche getragen wird, der könnte an sich fromm in mustergültiger Weise sein, auch wenn er nichts von den Männern wüßte, die einst die Offenbarung gebracht haben, durch die diese Kirche gestiftet ist. So ist es in allem Heidentum, so in gewissem Sinne auch in solchen Religionen, wie die indischen, die persische und der Islam, ja auch im eigentlichen Judentum. Man könnte sich sogar eine Form des christlichen Katholizismus vorstellen, für die „Jesus“ durch die lebendige Kirche völlig aufgesogen und religiös

bedeutungslos geworden wäre. Daß es tatsächlich nicht so ist, das kommt doch nur daher, daß eben diese Kirche selbst in ihrem Kultus und ihrem Lehrgesetze eine bestimmte Verehrung Jesu und eine bestimmte Ansicht über ihn fordert. Der Katholik „kommt zu Christus durch die Kirche", aber er bedürfte an sich keiner persönlichen Glaubensstellung zu ihm neben seiner Stellung in der Kirche. Ebenso sind die Glieder einer Weisheitsschule oder die konsequent rationalistisch denkenden Frommen in ihrem inneren Leben doch im Grunde völlig unabhängig von den für sie entscheidenden Lehrern und Religionsstiftern, so gewiß auch ihr religiöses und philosophisches Bewußtsein niemals ohne dieselben zustande gekommen wäre. In allen diesen Fällen würde die fortwirkende Persönlichkeit der schöpferischen Menschen also allerdings die unbemerkte treibende Kraft in dem bleiben, was die Menschen bewegt, aber nur durch die von ihr einst in Bewegung gesetzten und ausgelösten Wirkungen, an denen man in der Gegenwart, doch ohne bewußte persönliche Beziehung zu ihr teilnehmen kann. Wenn man sich überhaupt für sie interessierte, würde es mit Bewunderung, Pietät und Dankbarkeit geschehen, aber durchaus ohne innere persönliche Abhängigkeit. Jesus, in dieser Weise verstanden, würde in die Prolegomena des Christentums und in seine Geschichte einzureihen sein. In der Glaubenslehre hätte er keinen berechtigten Platz.

Also muß es sich für den Christen um zwei Dinge handeln, wie das die in der Gegenwart streitenden wirklich kirchlichen Parteien auch einmütig empfinden. Jesus kann 1. nicht als Gegenstand der Wissenschaft des Lebens Jesu, sondern nur als die in der Gemeine lebendig fortwirkende und uns mit ihren Wirkungen unmittelbar berührende Persönlichkeit, also im Zusammenhange seiner Voraussetzungen und Wirkungen, unser Heiland und Herr sein. Aber 2. er kann es nur sein, wenn diese Wirkungen von seiner wirklichen geschichtlichen Persönlichkeit in der Weise unabtrennbar sind, daß wir von ihnen innerlich nur berührt werden

können, indem dieser geschichtliche Mensch selbst für unsere Seele bedeutsam und entscheidend wird und sich ihr als Herr und Retter erweist.

9. Die erste Bedingung fordert, daß unsere christliche Frömmigkeit sich auf den in der Gemeine und in seinem Geiste fortlebenden geschichtlichen Jesus bezieht. Jeder einzelne kommt mit Jesus zunächst nur in Berührung durch Persönlichkeiten, die Jesus als den wahren Inhalt ihres inneren Lebens besitzen, also als das, wodurch sie uns beschämen und erheben. Sodann in dem christlichen Gesamtleben, wie es als von diesem Jesus bestimmtes Leben zu einer besonderen Erscheinung innerhalb der Menschheit geworden ist und in immer neuen Erscheinungsformen neuer Menschen das von Jesus stammende Leben ausgestaltet. Mit Jesus als einer persönlich fortlebenden Einzelpersönlichkeit kommen die Christen nicht in innere Berührung. Erfahrungen wie die des Apostels Paulus und seiner Mitapostel sind Ausnahmen, die mit der Werdezeit des Christentums zusammenhängen, und werden von ihnen selbst als abgeschlossen angesehen. Und gegen die künstliche Wiederbelebung solcher Erfahrungen hat die gesunde Frömmigkeit in der Kirche sich mit Recht stets ablehnend verhalten. Also kann auch die Ueberzeugung von dem persönlichen Auferstehen Jesu weder auf solche Erlebnisse gegründet werden, noch kann sie als sichere Geschichtstatsache, als eine feststehende Voraussetzung des Glaubens an ihn betrachtet werden. Sie wird religiös vielmehr als das notwendige Ergebnis dieses Glaubens gewertet werden müssen. Die Persönlichkeit, von der der Glaubende sich innerlich beherrscht weiß, kann ihm natürlich keine vergangene, von Welt und Tod überwundene sein. Er weiß sie als eine siegreiche und herrschende, also in Gott lebendige. So wird sich uns der Vorgang, um den es sich handelt, folgendermaßen darstellen. Der geschichtliche Jesus, als in seinen Wirkungen auf Erden auch für uns erfahrbarer, berührt uns als der in der Geschichte fortwirkende zunächst in von ihm beherrschten Persönlichkeiten und Dingen. Indem er uns in dieser Weise innerlich Vertrauen und Unterordnung abgewinnt, wird er

zum Gegenstand unseres Glaubens. — Und wenn man dies Erlebnis genauer betrachtet, so ist das, was uns berührt und gewinnt, doch nicht eigentlich die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, sondern der Geist dieser Persönlichkeit, in dem ihre irdische Gestalt verklärt weiter wirkt. Eine Persönlichkeit der Vergangenheit berührt uns nach ihrem Scheiden von der Erde eben überhaupt nur als „geschichtliche“, d. h. in der geistig fortwirkenden Summe der geschichtlich von ihr in Wirkung gesetzten Motive. Darin liegt die Wahrheit des Bestrebens, zwischen Jesus und Christus, d. h. zwischen dem geschichtlichen Individuum und seiner geistig in der Geschichte fortlebenden Gestalt zu unterscheiden, so bedenklich dieses Bestreben auch als Auflösung des geschichtlichen Christentums in gnostische Religionsphilosophie wirken kann. Darin liegt die hohe Bedeutung der Lehre vom heiligen Geiste und von der Heilsordnung, die gegenwärtig über der Betonung des geschichtlichen Jesus zu oft vergessen wird. Wer nicht den „Jesus der Wissenschaft des Lebens Jesu“ und nicht den uns persönlich erfahrbaren verklärten Christus will, der kann nur von dem in seinem Geiste uns berührenden Jesus reden.

10. Der zweiten Bedingung gerecht zu werden versucht die Anschauung, welche den „biblischen Christus“ im Gegensatz zu dem historischen Jesus als das unseren Glauben erweckende Subjekt bezeichnet. Der „biblische“ Christus soll der wirklich geschichtliche Jesus sein. Wir sollen unser Innenleben beeinflussen lassen von dem in der Kirche gepredigten und in ihr fortlebenden Heilandsbild. Was die Frömmigkeit der ersten Gemeine in Jesu gesehen hat, das sollen wir als seine Persönlichkeit hinnehmen. Diese Behauptung ist jedenfalls in der Form unrichtig, nach der das gesamte Christusbild des Neuen Testaments, mit Einschluß der paulinischen und johanneischen Theologie, einfach der Jesus sein soll, der für unser religiöses Leben entscheidet. Wir müßten dann den präexistenten und postexistenten Christus samt seinen alttestamentlichen Voraussetzungen einfach als „Jesus“ übernehmen. Dann wäre religiöser Glaube und dogmatische Ansicht gleichbedeutend. Unser Christentum wäre nur durch Beharren bei dem Gedankenkreise des antiken Hellenismus und bei der Naivität der

alten Geschichtswissenschaft möglich. Den wirklichen Glauben an Jesus aber weckt in uns doch nur der Eindruck, der den Glauben der *ersten Gemeine geweckt hat*, nicht das von ihrer Frömmigkeit daran geschlossene dogmatische Bild. Eine andere Abhängigkeit von seiner Person hat Jesus selbst bei den Seinen nie beansprucht und konnte sie auch nicht beanspruchen. Er verlangt nur, daß sie in ihm Gottes Willenskundgebung hinnehmen. Er schreibt nicht ein Dogma vor über ihn oder eine Zustimmung zu allem von ihm Erzählten oder eine schriftgelehrte Kenntnis der alttestamentlichen Bedingungen seiner Erscheinung. Und dieser Glaube der Seinen bedurfte in den Stunden der Versuchung wohl der Befestigung und Neubelebung durch die *Erscheinungen des Auferstandenen*. Aber sie haben ihn nicht *geschaffen* oder zu einem *anderen* gemacht. Er war in sich selbst stark genug, über Tod und Grab hinaus die Gemeinschaft der in Jesu Persönlichkeit wurzelnden Frömmigkeit zu erhalten. Die „Christologie“ des Neuen Testaments ist nicht selbst der seligmachende Glaube an die Persönlichkeit Jesu, sondern der Versuch, ihn gemäß dem Gedankenmaterial und der Bildung jener Zeit in seinen Folgerungen zu verstehen und auseinanderzulegen. Natürlich haben Männer wie Paulus und Johannes beides nicht auseinandergehalten. Und auch für den Frommen der Gegenwart, der ohne das Bedürfnis persönlichen Fragens und Untersuchens gläubig im Leben der Kirche steht, ist das von der Kirche ihm entgegengetragene gesamte „Christusbild“ natürlich ohne Bedenken identisch mit dem Jesus, dem seine Seele gehört, und soll es sein. Aber sobald man überhaupt denkend unterscheidet, kann der wahre Sachverhalt nicht zweifelhaft sein. Das, was unsere Seele persönlich ergreift, was wir religiös erfahren können und als herrschende Macht in uns anerkennen, das ist *nicht* die theologische Gesamtanschauung über Jesus, wie sie im Neuen Testament ausgeprägt und in der Kirche weitergebildet ist, sondern die dieser Gesamtanschauung zu Grunde liegende geschichtliche Persönlichkeit Jesu in den von ihr ausgehenden religiösen Wirkungen.

Aber das Wahre in dieser Anschauung darf nicht verkannt werden. Der Jesus, der uns in seinem Geiste berührt, tritt uns

doch nirgends unverkennbar und sicher entgegen, als in der Schrift des Neuen Testaments. Wir finden ihn dort in der Form, wie er zuerst Glauben erweckt hat, und alle sicheren und zuverlässigen Eindrücke seiner Persönlichkeit sind doch schließlich nur dort zu gewinnen. Der Geschichtsforschung über Jesus bietet das Neue Testament ein höchst schwieriges, wohl niemals befriedigend zu lösendes Problem. Aber das religiöse Christusbild, welches Jesus geschichtlich in die Herzen der Seinen eingeprägt hat, ist hier immer wieder in völlig unverkennbarer und authentischer Form zu finden. Es ist nicht die theologische Ueberzeugung der neutestamentlichen Schriftsteller, deren Wirkungen wir im Glauben empfinden. Sie bleibt ein Problem der Theologie. Aber das Neue Testament zeigt uns die wirkende Persönlichkeit Jesu, wie er sie in die Herzen seiner Jünger und damit in die religiöse Geschichte der Menschheit eingeprägt hat.

11. Der Jesus, mit dem unser inneres religiöses Leben es zu tun hat, ist also der geschichtliche Jesus von Nazareth, dessen Bild uns in der h. Schrift entgegentritt. Nicht der Präexistente, der in der ewigen Gotteswelt lebt. Erst auf Grund des vorhandenen Glaubens an Jesus ist diese Vorstellung von theologischem Denken gebildet und zu bilden. Was uns berührt und unsere Seele gewinnt, das ist eine menschliche Gestalt in menschlichen Verhältnissen. Wir spüren, daß uns Gott in ihr berührt. Aber wir können das zunächst nicht in der Weise erfahren, daß sich Gott unserem Denken als ein Bestandteil dieser Persönlichkeit offenbarte, — davon religiös eine Erfahrung zu gewinnen, würden wir ja an sich völlig außer Stande sein, — sondern so, daß der Gott, der uns als religiöse Persönlichkeiten richtet und uns nirgends sonst völlig selig macht, sich uns in dieser menschlichen Persönlichkeit und durch sie als beseligend fühlbar macht. Auch der Postexistente, ist nicht der Inhalt unserer Frömmigkeit, der als verklärte Persönlichkeit mit seinem Vater herrscht als der König im Reiche des Guten. Wohl ist es ein notwendiger Schluß des Denkens, wenn wir an ihn glauben gelernt haben, daß er in Gottes Gemeinschaft herrscht und lebt. Aber er selbst berührt

uns doch nach unserer wirklichen christlichen Erfahrung, der auch unsere Kirche immer zugestimmt hat, nicht mehr (vgl. Nr. 9) in dieser Lebensform. Er wirkt auf uns in den Gnadenmitteln, die den Inhalt des geschichtlichen Lebens dieses Jesus, also seine irdische, wirkende Persönlichkeit, unserer Seele ordnungsmäßig und den Gesetzen des Seelenlebens entsprechend darbieten. Er berührt uns in seinem Geiste, der uns den Inhalt seines Berufslebens und seiner Persönlichkeit durch menschliche Persönlichkeiten, durch das Leben der Gemeine und durch Schrift und Sakrament zum Bewußtsein bringt. So werden wir allerdings auch unmittelbar gewiß, daß er der Lebendige, der Sieger über den Tod ist. Wir spüren, daß er unser Herr sein will. Aber über die besondere Art, wie er den Tod überwunden hat, und wie er jetzt für sich und für Gott lebt, können wir aus dem Glauben selbst zunächst eine bestimmte Ueberzeugung nicht besitzen. Wir können sie uns nur auf Grund des Glaubens denkend bilden, wenn wir uns nicht mit der einfachen Hinnahme des geschichtlich Erzählten begnügen wollen. Die geschichtliche Bezeugung der Auferstehung Jesu unterliegt für den wissenschaftlich Gebildeten an sich der historischen Beurteilung, wie jeder Bericht in der Geschichte. Aber unser Glaube kann nicht auf das Ergebnis einer solchen Beurteilung warten oder von ihm abhängig sein und er soll es nicht. Er gründet sich, wie der Glaube der ersten Jünger, auf die Gewißheit, daß Jesus lebendig auf uns wirkt und uns beherrscht. Und von der Art, wie wir uns seine gegenwärtige Daseinsform theologisch denken, hängt die Gewißheit dieser Thatsache schlechthin nicht ab. Am wenigsten wird sie so begründet, daß Jesus etwa als der Verklärte uns sein verklärtes Dasein anschaulich machte und so offenbar werdend in unser Leben einträte.

12. Es ist der geschichtliche Jesus, der unsere Frömmigkeit bestimmt. Aber nicht der Gegenstand der historischen Kritik, der ihren Zweifeln und Angriffen unterliegt. Ein solcher Jesus würde ja nur wissenschaftlich Gebildete interessieren, und würde nur ihr wissenschaftliches Interesse in Anspruch nehmen, nicht ihre religiöse Ueberzeugung. Der Jesus, an den wir glauben, steht

schlechthin über der wissenschaftlichen Kritik und bleibt unangreifbar für sie, als eine unmittelbar auf uns wirkende Tatsache, die völlig eben so gewiß ist, wie jede Erscheinung der Natur, und deren wir in jedem Augenblick aus ihren Wirkungen ebenso gewiß werden können, wie die Naturwissenschaft durch das Experiment ihrer Gegenstände gewiß wird. Er tritt uns lebendig entgegen mit allem dem, was er selbst empfangen hat aus der von Gott geleiteten Geschichte der menschlichen Religion, mit allem, was aus der Kraft seiner Persönlichkeit in den Herzen seiner Gläubigen sich eingeprägt hat. Jesus ist es doch, der das Bild von dem, was er war und was er wollte, in die Herzen seiner Jünger als sie bestimmendes und umwandelndes hineingelegt und es damit unverlierbar in die Seele der Menschheit eingeprägt hat, das Bild des Menschen, der dem Willen Gottes entspricht, der sich in Kindesliebe mit Gott seinem Vater verbunden weiß, der, in Liebe zu den Brüdern und in königlicher Macht des Geistes über das Fleisch, das Reich Gottes auf Erden in sich darstellt und den Widerstand der Welt überwindet. Diese Gestalt Jesu ist im Neuen Testament in einer reichen Fülle von Einzelbildern ausgeprägt. Nicht ohne Verknüpfung mit einer Reihe von Erzählungen, vor denen die Kritik zweifelnd stehen mag. Nicht ohne Einfügung in dogmatische und metaphysische Gedankengänge, die mit der Veränderung der gesamten Denkweise auch ihrerseits zweifelhaft und bedeutungslos werden konnten. Aber sie selbst, diese Gestalt des neuen Menschen, der in Jesus in die geistige Geschichte der Menschen eingetreten ist, steht im Neuen Testamente in voller Klarheit vor uns, vollkommen unangreifbar für den geschichtlichen oder den dogmatischen Zweifel. Nur ein Thor könnte bestreiten, daß wirklich Jesus selbst diese seine Gestalt in die Herzen der Seinen eingezeichnet hat, daß nicht etwa ihre eigenen Träume sich hier ein von ihm unabhängiges Ideal geschaffen haben. Denn sie haben als die Seinen gelebt und sind als die Seinen gestorben, für ihn, den sie der Welt gepredigt haben. Aus ihm ist in ihnen das Leben geboren, das ihnen hinfort als allein wertvoll gilt. Sie stellen sich bedingungslos unter seine in ihnen lebende Persönlichkeit, als unter den Herrn, der sie für sich ge-

wonnen und sie umgestaltet hat. Also selbst, wenn es nicht an sich schon eine Unmöglichkeit wäre, daß die Phantasie von Fischern und Zöllnern aus dem Israel der Schriftgelehrsamkeit und des Pharisäismus, die Phantasie von Menschen, die sich als „sündig“ und der Vergebung bedürftig wußten, diese Gestalt hätte schaffen oder auch nur verklären können, würde es uns zweifellos sein müssen: in dem Christusbild des Neuen Testamentes, das den Glauben der ersten Gemeine an ihn zum Ausdruck bringt, haben wir den geschichtlichen Jesus so, wie er seine Gestalt in die Herzen der Seinen eingeprägt hat. Nicht in der Christologie der theologisch denkenden Jünger und nicht in der Legende der ersten kritiklosen Gemeine, aber in dem, von dem sie predigen und in dem sie leben.

13. Dieser Jesus tritt auch uns entgegen und beansprucht auf uns zu wirken. In der h. Schrift und in den Sakramenten, im Leben der Kirche und in Persönlichkeiten, die von Jesus ergriffen sind, berührt er uns, — im letzten Grunde doch überall durch die heilige Schrift. Seine Wirkung auf uns ist freilich immer verbunden mit einer Summe von geschichtlichen Ueberlieferungen, die nach den Zeitaltern und nach der wissenschaftlichen Bildung der einzelnen sehr verschieden beurteilt werden. Sie ist immer begleitet von dogmatischen und metaphysischen Ueberzeugungen, die nach der kirchlichen Tradition, nach der theologischen Bildung und nach dem sonstigen Gedankenkreise der Menschen vielfach mit einander im Streit sein werden. Und für die Mehrzahl der Frommen geschieht das ohne Frage so, daß sie zwischen der auf sie wirkenden geschichtlichen Gestalt Jesu und den Geschichtsansichten und theologischen Urteilen, mit denen verbunden sie ihnen nahegebracht wird, weder wirklich unterscheiden noch überhaupt zu unterscheiden Anlaß haben. Aber in Wirklichkeit ist es doch immer diese Persönlichkeit selbst allein, auf die es ankommt, wo christlicher Glaube entstehen soll. Und bei aller Verschiedenheit der historischen und dogmatischen Ansichten ist es doch immer die gleiche Gestalt, die allein Gegenstand des Glaubens sein kann, die persönliche Gestalt des geschichtlichen Jesus, die er in Herz und Gewissen der Menschheit ein-

geprägt hat.

14. Sie wendet sich nicht an das historische Urteil, um eine geschichtliche Ansicht hervorzurufen und eine wissenschaftliche Zustimmung zu begründen. Das mag in früheren Zeitaltern von naiverer Art ein unbedenklicher Weg gewesen sein, und es mag auch jetzt Tausenden von frommen Gemütern so erscheinen. Es mag ihnen selbstverständlich dünken, durch die historische Ueberzeugung von den in der Schrift überlieferten Worten und Taten Jesu, vor Allem von seinen Wundern und von der äußern Nachweisbarkeit der Oster- und Weihnachtsgeschichten zum rechten christlichen Glauben zu kommen. Aber wer von der Methode der wahren Wissenschaft in der Gegenwart etwas weiß, der wird auch wissen, daß dieser Weg einen gewissenhaften Gebildeten nicht weiter führen kann, als zu Fragen, Zweifeln und Kämpfen, und im besten Falle zu einer vorläufigen Wahrscheinlichkeitsüberzeugung, die morgen neuer Ungewißheit Platz machen kann.

Sie wendet sich auch nicht an das theologische Denken, um auf Grund überlieferter Lehrsätze der Kirche, im besten Falle unter dem Einflusse der Theologie der neutestamentlichen Schriftsteller, eine Zustimmung des Denkens zu derjenigen dogmatischen Wertschätzung dieser Persönlichkeit zu gewinnen, die den kirchlichen Absichten und Ueberlieferungen entspricht. Auch das war ohne Bedenken, solange das kirchliche Recht der Lehrgesetzgebung und die Inspiration der biblischen Schriftsteller im Sinne des alten Dogma als zugestandene Voraussetzungen für jeden in Christenländern heranwachsenden Menschen von gutem Willen galten. Und wie es dem Katholiken ganz natürlich ist, so mag es noch jetzt nicht wesentlich anders für die „Kleinen" sein, denen der Unterricht der Kirche und das Einprägen bestimmter biblischer Sprüche tatsächlich das geschaffen haben, was sie ihren Glauben nennen. Sie haben, wenn sie wahrhaft fromm sind, ja in der Tat auch den wahren Glauben, den Jesus weckt. Aber sie haben ihn in einer Hülle, die an sich mit diesem Glauben in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht. Den Unterschied zwischen beiden empfinden sie nicht und sind nicht verpflichtet ihn zu empfinden. Aber wer im Stande ist, denkend das Wesen des religiösen Glau-

bens zu verstehen, und wissenschaftlich in die Gedankenbildung eines Paulus oder in das Werden der kirchlichen Lehrformeln hineinzublicken, der weiß auch, daß dieser Weg zuletzt zu knechtischem Beugen unter Menschenautorität oder zu unseliger Skepsis führen wird, und daß die Zustimmung zu solchen Formeln an sich ebensowenig die wirkliche Glaubensstellung zu Jesus erzeugen oder verbürgen kann, wie eine Nichtbeachtung oder Nichtkenntnis derselben den Menschen zu hindern vermag, Jesu in wahrem und vollem christlichen Glauben anzugehören.

Die Gestalt Jesu wendet sich an das praktische Leben unserer Seele, an unser Erfahren und Empfinden. Das geschieht in unendlich verschiedenen Formen. Am wirksamsten wohl durch Persönlichkeiten, in denen Jesus schon Gestalt gewonnen hat. Am häufigsten durch die Eindrücke der Erziehung der Umgebung, der selbstverständlichen Christlichkeit der Verhältnisse. Nicht sehr häufig unmittelbar durch die h. Schrift. Aber im letzten Grunde doch immer so, daß sie es mittelbar ist, die — in Unterricht, Gottesdienst, Gespräch und Umgang — den Eindruck von der Persönlichkeit Jesu hervorruft. Und die Frage, die Jesus dann an den Menschen richtet, ist nicht: „hältst du alles für geschichtlich richtig, was von mir erzählt wird?" oder „stimmst du allen Lehrsätzen zu, die in der Schrift und in der Kirche über meine Persönlichkeit formuliert und durchgesetzt sind?" Sondern sie lautet einfach: „fühlst du, daß du sein solltest, was ich bin und daß du es an dir selbst und ohne mich nicht bist, daß die von mir ausgehende neue Art der Menschheit die Menschheit des Lebens und des Lichts ist und deine natürliche Menschenart richtet", „daß mir der Sieg und die Herrschaft gebührt und gehört", „daß in mir die wahre beseligende Stellung des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen auch für dich offenbar wird?" Wer auf diese Fragen mit „Ja" antwortet, also Jesus seinen „Herrn" nennt, der ist gläubig im Sinne des Christentums. Dem ist Jesus, was er einem Christen sein soll.

15. Aber wir müssen doch weiter fragen: was ist Jesus einem solchen Menschen? Er hat wohl in diesem Glauben

an Christus unmittelbar eine Summe von religiösen Erfahrungen, die seine Seligkeit ausmachen. Und um sich dessen bewußt zu werden, bedarf er keiner theologischen Bildung oder Gedankenarbeit. Er ordnet sein eigenes Leben dem in Christus ihm entgegentretenden unter als dem, welches auch für ihn gelten soll und ihn beseligt. So vollzieht er den Prozeß der „Buße“ in seiner allein heilbringenden Gestalt. Er gibt sein eigenes, natürliches Wesen in den Tod, als ein dem Gericht verfallenes. Und er hat sein ganzes Leben hindurch dieses Ausscheiden des „alten Menschen“ zu vollziehen. Er tritt im Glauben in die Gemeinschaft des gleichen Zweckes mit Jesu ein, weil Jesus ihn wie alle Sünder zu dieser Gemeinschaft und damit zur Gemeinschaft mit Gottes Zweck einladet. So weiß er, daß trotz seiner Sünde Gott auch mit ihm in Gemeinschaft steht, d. h. ihm gestattet, an seinem Werk und zu seinen Zwecken mitzuwirken. Damit hat er die einzige heilbringende Form der Gewißheit der Sündenvergebung. Der Gegensatz der Sünde gegen Gott und das ihr gebührende Gericht wird weder geleugnet noch oberflächlich abgeschwächt. Der Mensch begnügt sich nicht in unsittlicher Feigheit mit der Hoffnung auf einen Straferlaß, sondern er ist gewiß, daß ihn seine bereute Sünde, wenn er in der Gemeinschaft Jesu bleibt, nicht trennen kann von der Liebeseinheit mit Gott, — weil Gott in Jesus den Sündern solche Gemeinschaft bietet. Indem er sich persönlich verbunden weiß mit dem Leben Jesu, ist er endlich gewiß, daß auch er über die Eitelkeit der Welt erhoben und in das ewige Leben eingegangen ist, daß er an dem Siege Jesu über den Tod, an seiner Auferstehung und seiner Herrschaft über die Welt Teil hat. Die mannigfaltigen sittlichen Motive und Kräfte, die durch solchen Glauben, der die Buße einschließt, entbunden werden, brauchen hier nicht weiter angedeutet zu werden. Für unsere Frage handelt es sich nur darum, daß der Christ in Jesus der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens gewiß ist, auf Grund des Glaubens, der die Buße in sich schließt. Und diese zweifellose religiöse Erfahrung kann man bei jedem voraussetzen, der sich einen evangelischen Christen zu nennen das Recht hat, mag sie theologisch noch so verschieden-

artig begründet und entwickelt werden.

16. Aber auch das ist noch nicht eine genügende Antwort auf unsere Frage. Man könnte uns entgegnen: es soll nicht bestritten werden, daß die vorher geschilderte Gewißheit wirklich der beseligende Besitz der an Jesus Glaubenden ist. Aber man kann das Gleiche auch ohne diesen Jesus haben. Ein Mensch, der ernsthaft und von der Heiligkeit des Sittengesetzes in seinem Gewissen getroffen ist, kann sich doch auch vor einem idealen Christus, d. h. vor einem ihm von seinem eigenen Gewissen entgegengehaltenen Urbilde dessen, was er sein sollte, zu derselben Buße getrieben fühlen. Er kann auch aus der bloßen Predigt von Gottes Vaterliebe die Zuversicht zu der Vergebung seiner Sünden schöpfen, wie ja Jesus selbst, wo er in Gebet und Gleichnisrede von der Sündenvergebung spricht, dabei niemals in ausschließender Weise seiner geschichtlichen Persönlichkeit Erwähnung tut. Er kann der Ewigkeit seines eigenen Lebens mitten in der Vergänglichkeit seines äußerlichen Daseins gewiß werden, wenn er sich des eigensten Wesens seiner Freiheit und Geistigkeit bewußt wird, wie ja so viele Denker vor und nach Jesus diese Ueberzeugung begeistert bekannt und angesichts des Todes bewährt haben, ohne an Jesus zu denken. Ist die geschichtliche Persönlichkeit Jesu nicht doch für den Glauben unnötig gegenüber dem „Christusideale“ in der eigenen Seele? Beschränkt sich ihre Bedeutung nicht doch, wie der Rationalismus meint, darauf, daß er das, was an sich auch andere denken können, musterhaft und wirksam für viele vorgedacht, und daß er dem neuen Leben, das jeder auch in sich selbst erwecken kann, einen wundervollen, die Seele ergreifenden, vorbildlichen Ausdruck geschaffen hat? Er wäre ja auch dann ein Held und Wohltäter der Menschen. Aber er wäre im Grunde doch nur ein Großer unter den anderen religiösen Männern der Menschheit. Ists nicht bloß eine liebgewordene Gewöhnung, wenn wir unsere besten religiösen Erfahrungen gerade an ihn anschließen, – eine Gewöhnung, die wohl ihr verhältnismäßiges Recht hat durch die herzbewegende Schönheit seiner Gestalt, und durch die erhabene Tragik seines Lebenswerks, und die für die große Menge auch noch heute unentbehrlich sein mag, die

aber doch im letzten Grunde nur eine wohltätige Illusion ist?

17. Ein Ideal wird der Mensch auf einer gewissen Stufe der sittlichen Entwicklung notwendig sich selber bilden, das Bild dessen, was er nach seiner eigenen Vernunft sein sollte. Und dieses Ideal wird ihn richten, wo er von ihm abweicht, und wenn eine hinreichende Kräftigkeit des Wollens in ihm ist, wird es auch Buße in ihm erzeugen. In den meisten Fällen freilich ist es nur ein Ideal weltlicher Klugheit und weltlichen Gelingens. Der Schmerz, den es hervorruft, ist die „Traurigkeit der Welt, die den Tod wirkt", aus der keinerlei religiös befreiende Wirkungen hervorgehen können. Aber bei den Besseren, auch abgesehen von Jesus, wird es doch anders sein. Mag das Ideal, das ihnen vorschwebt, auch noch so tief unter dem stehen, was wir als Christen in Jesus anschauen, es kann doch hoch und klar genug sein, um gegenüber dem wirklichen sittlichen Gesamtzustande einen fortwirkenden umwandelnden Trieb der Buße zu erzeugen. Nur das kann es nicht bewirken, worauf es zuletzt allein ankommt. Solange es nur ein Ideal ist, muß immer der Augenblick kommen, wo der natürliche Mensch dessen auch inne wird, und sich damit zu trösten weiß, daß es eben nur ein Ideal ist, und deshalb auch nur ein Ziel, dem die Wirklichkeit nicht zu entsprechen braucht, weil sie ihm niemals entsprechen kann. Ein solches Ideal kann und soll wohl den Menschen anspornen und ihn zu rastloser Arbeit treiben. Aber es kann ihn nicht wirklich richten. Denn wer auf dem Wege ist, der kann nicht am Ziele sein. Ein Ideal ist in dieser Welt des Realen nicht zu finden: was wir nicht sein können, das darf von uns auch nicht Verwirklichung beanspruchen. Das Ideal kann nur dann dauernd und wirksam als Kraft der Buße in uns wirken, wenn es uns auch als Wirklichkeit in der Menschheit entgegentritt, wenn die „neue Menschheit", die den Tod des alten Menschen verlangt, als eine Tatsache, die Unterwerfung heischt, an uns herantritt. Und wo sollen wir diese Tatsache finden? Wenn wir um uns herblicken, dann tritt uns wohl eine annähernde Verwirklichung des Ideals in mancherlei Formen entgegen. Dem Kinde mag in Eltern und Lehrern, dem Erwachsenen in beson-

ders hoch entwickelten Gestalten des „guten Charakters“ sein Ideal als verwirklicht erscheinen. Aber je näher und vertrauensvoller wir den Menschen verbunden werden, die solches Vertrauen in uns erzeugt haben, desto mehr sehen wir, daß auch in ihnen das Ideal eben ein Ideal ist, das auch ihre Wirklichkeit richtet. Und je weniger das der Fall ist, je mehr für unser Auge Ideal und Wirklichkeit sich dauernd decken, desto ausnahmsloser vernehmen wir das Bekenntnis: „was in uns der Liebe wert ist, das ist nicht unser, es ist Jesu“, „ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Jesus lebt in mir.“ So hängt die widergebärende Macht des Ideals doch davon ab, daß es in Jesus zu einer geschichtlichen Wirklichkeit in der Menschheit geworden ist, und sich bleibend als wirksame Gestalt in die Menschheit eingeprägt hat, daß nicht ein Idealbild unserer eigenen Seele, nicht ein eigener überschwänglicher Vollkommenheitstraum von uns Gehorsam fordert, sondern daß wir das höchste menschliche Ideal, vor dem wir uns innerlich beugen müssen, die Gestalt des Menschen „nach Gottes Bilde“, als eine auf uns wirkende Tatsache der Geschichte besitzen, die ihr Recht an uns in jedem Augenblicke aufs neue geltend macht.

18. Der Glaube an die Vergebung der Sünden, an einen Gott, der sich als den gnädigen und barmherzigen finden läßt, ist in der Menschheit immer lebendig gewesen, auch wenn er sich hinter absurden und greuelhaften Sühneformen versteckte. Und daß die schlechthin vollkommene Persönlichkeit nicht die sein kann, die mit dem Maße mechanisch rechtlicher Notwendigkeit gefühllos Ursache und Wirkung, Verdienst und Lohn miteinander ausgleicht, sondern nur die, welche auch das in sich trägt, was wir selbst als das Edelste in uns und andern erfahren, Güte, Erbarmen und Versöhnlichkeit, das wird ja auch ohne Jesus der Seele einleuchten. Wäre uns damit die Gewißheit der Vergebung unserer Sünden verbürgt, so könnte auch das von Jesus gepredigte Evangelium allein, abgelöst von Jesu eigener Person und ihrem Wirken, das Gewissen durch den Glauben an Gottes Vaterliebe zur Ruhe bringen. Ja wir könnten meinen, mit eigenen Gedanken unser Gewissen beschwichtigen zu dürfen. Aber wenn es ein Vertrauen auf die sündenvergebende Vaterliebe Gottes wäre,

das den heiligen Widerspruch Gottes gegen das übersähe, was nicht sein darf und soll, dann wäre es doch eine seelenverderbende Selbsttäuschung, der unser Gewissen trotz aller freundlichen Tröstungen schlechthin widersprechen müßte. Verzeihung für Sünder kann nur zusammengehen mit dem Richten der Sünde und mit ihrem Außerwirkungsetzen, also mit einem Erheben des Sünders in die Gemeinschaft des göttlichen Willens, sonst wäre sie eine unheilige Schwachheit. Und wer etwa auf Sündenvergebung rechnen wollte wegen seiner Reue, wegen seines Bekenntnisses: „ich habe gesündigt in den Himmel und vor dir“, dessen Versöhnungsgewißheit müßte schwankend und unsicher werden mit den Schwankungen seiner eigenen Seelenvorgänge und der Art, wie er ihrer bewußt wird. Sie würde wachsen und abnehmen, beseligen und in Verzweiflung stürzen, je nachdem der Mensch sich in den einzelnen Wandlungen seines inneren Lebens sagen zu können meinte, daß er wirklich mit vollem Bußernste und endgültig der Sünde absagt, oder sich gestehen müßte, daß er im Grunde doch nur zu sehr mit seiner Sünde noch innerlich verbunden bleibt, mit ihr spielt, ja sie heimlich lieb haben würde, wenn nur ihre bittere Frucht nicht wäre. Und keine kirchliche Zusicherung, keine gottesdienstliche Feier, kein wohlgemeinter Freundestrost kann einen Menschen, der aufrichtig gegen sich ist, über diese Unseligkeit hinweghelfen.

Wir brauchen die Gewißheit, daß Gott unsere Sünde vergibt, nicht bloß, daß er im allgemeinen „Sünden verzeiht“. Wir müssen die Sicherheit besitzen, daß wir trotz unserer Sünde zu denen gehören, die mit Gott in Liebe verbunden, nicht im Gericht von ihm getrennt sind. Wir bedürfen einer Offenbarung des lebendigen Gottes, die uns dessen gewiß macht, in Stunden der Schwachheit, wie in den Höhepunkten unseres geistigen Lebens. Nicht auf uns, sondern auf Gott muß unsere Heilsgewißheit ruhen. Da tritt uns Gott in diesem Menschensohne entgegen und redet durch die Tat zu uns. Jesu menschliches Leben ist in reiner Liebesgemeinschaft mit dem Vater verbunden. Er tut des Vaters Werk, baut sein Reich der Liebe auf Erden. Hier ist Gottes Wille menschlich offenbar. Hier ist ungetrübte Gemeinschaft mit dem Gott, der die Sünde

haßt. Und Jesus spricht: kommt zu mir, werdet die Meinen. Gott will euch sein, was er mir ist. Er spricht es zu Zöllnern und Sündern. Er ladet sie ein: „trotz eurer Sünden dürft ihr wie ich mitarbeiten an dem Werke Gottes, dürft mitsitzen an seinem Tische“. Wer sich im Glauben denen zugesellt, die sich von ihm einladen lassen und mitschaffen wollen an seinem Lebenswerk, der weiß, daß er wirklich mit Gott vereint ist trotz seiner Sünde, daß er in das Leben eingegangen ist, daß ihm seine Sünden vergeben sind, solange er selbst den Geist der Liebe für sein Leben anerkennt, also Genosse im Reiche Gottes bleibt. Und wenn Not und Tod die Seele bedrängen und ängstigen, als wären sie Boten des zürnenden Gottes, der uns richten will, dann tritt uns der Mann der Schmerzen entgegen. Jesus hat die ganze Schmerzenstiefe der sündigen Erde, hat auch den Tod des Kreuzes für sich und die Seinen umgewandelt zu Offenbarungen eines geheimnisvollen Liebesrates Gottes. Er hat Fluch und Gericht aus dem Leben der Seinen weggenommen. Er hat die Macht der Gnade Gottes erwiesen, die größer ist als die Sünde und die Feindschaft der Welt. Wer in Christus lebt im Glauben, wer in die in Jesus sich ihm erschließende Gemeinschaft der Liebe auf Erden eingefügt ist, dem sind die Sünden des alten Menschen vergeben; denn der alte Mensch ist ins Gericht hingegeben. Der darf freudig beten: „vergib uns unsere Schuld!“. Und Tod und Not sind ihm aus Gerichten Gottes zu Gaben seiner Vaterweisheit geworden. Nur der geschichtliche Jesus, in dem Gott uns trotz unserer Sünde einladet, mitzuarbeiten an seinem Werke, nur der Gekreuzigte, der den Tod überwunden hat, gibt uns wirklich eine Gewißheit der Vergebung unserer Sünde, die nicht auf den Sand unserer eigenen Gedanken gebaut ist.

19. Eine Ueberzeugung von der Ewigkeit unseres Lebens, von seiner Erhabenheit über die Vergänglichkeit des Sinnlichen, hat sich auch ohne Jesus in vielen Völkern und in der Seele vieler Denker gebildet. Und so wenig sie sich aus Erwägungen der Wissenschaft unwiderleglich begründen läßt, so entschieden spricht doch in der Seele der Edleren für sie die Erfahrung von dem über alle Maßstäbe der Sinnenwelt hinausgehenden und

auf Ewiges und Unsichtbares angelegten Leben in uns. Und die Herrschaft des Geistes über die Welt, seine Fähigkeit, die in ihm liegenden Maßstäbe des Guten und Rechten trotz aller Widersprüche der Erfahrung zur Geltung zu bringen, haben die Weisen aller Völker in mannigfaltigsten Formen bekannt und gepriesen. Der Sieg des Guten über die Welt ist der alte Traum der Besten unter den Menschen.

Und doch, wenn wir uns denkend in das rastlose Spiel der Elemente versetzen, aus dem das Geheimnis des Lebens immer neu geboren wird, wenn wir verstehen, wie alles Lebendige nur im Vergehen oder besser im Eingehen in neue Formen fortlebt, wo bleibt die wirkliche persönliche Gewißheit unserer Unvergänglichkeit? Wie rasch wird aus der Gewißheit Wahrscheinlichkeit, aus der Wahrscheinlichkeit Möglichkeit, aus der Möglichkeit Ungewißheit? Wer möchte auf solchen Grund das bauen, was seinem Leben Ziel und Richtung, Kraft und Freudigkeit geben soll? Und wenn wir in die Geschichte der einzelnen wie der Völker hineinschauen, woher soll uns die Gewißheit kommen, daß das Gute, zu dem unser Gewissen uns verpflichtet, wirklich stärker ist als die Welt, daß es die Macht hat, diese Welt zu beherrschen. In dem einzelnen unterliegt es doch so oft und so erschreckend den Bedingungen, die der Persönlichkeit von der Welt gestellt werden, in Lockung und Drohung. Und in der menschlichen Geschichte scheint es der rohen Gewalt, der sündigen List, den blinden Mächten des Zufalls immer aufs neue zu erliegen. Woher soll uns die unentbehrliche Freudigkeit in der Lebensarbeit und im Lebenskampfe kommen, die doch nur aus der Gewißheit entspringen kann, daß das Gute wirklich die Macht über die Welt, daß die Welt „Gottes Welt“ ist?

Nur der geschichtliche Jesus gibt den Seinen im Glauben diese Gewißheit. Gott stellt ihn mitten in die von der Welt und ihrem Tode beherrschte Menschheit der Adamskinder. In ihm gewinnt das Gute, der Wille Gottes, persönlich Gestalt und wird wirksam. Gott stellt ihn hinein in den Kampf gegen alles, was stark und furchtbar in dieser Welt ist. Er läßt ihn alles erfahren, was das göttliche Leben in der Seele überwinden

und sie unter die Macht der Welt beugen kann. Er läßt ihn des Todes furchtbarste Bitterkeit kosten, bettet ihn ins Verbrechergrab der Gekreuzigten. Und er bleibt in allem der Sieger, als seine Feinde über ihn zu triumphieren meinen. Er lebt, als er stirbt. Er wirkt, als er leidet. Versuchung und Todesgrauen werden ihm zu Mitteln seiner Herrschaft und Herrlichkeit. Und er ruft seinen Brüdern zu: „kommt zu mir, die ihr mühselig und beladen seid". Wer sich von dieser Persönlichkeit im Glauben überwinden läßt, der hat damit die Gewißheit, daß er nicht der vergänglichen Welt, sondern der Ewigkeit angehört, daß der gute Gotteswille, dem er sich zu eigen gegeben hat, die Macht über die Welt ist, daß auch er in der Macht dieses guten Willens sich als ein Herr und König der Welt fühlen und Tod und Not, Freude und Lockung beherrschen darf in der Gemeinschaft dieses Menschensohnes. — Nur der geschichtliche Jesus gibt die Glaubensgewißheit, die der religiösen Seligkeit des Christen zu Grunde liegt.

20. Was ist uns Jesus? Was er und er allein uns bringt, haben wir gesehen: wahre Buße, selige Gewißheit der Vergebung der Sünden, weltüberwindende Gewißheit von dem ewigen Leben in uns und von der Macht des Guten über die Wirklichkeit. Und damit wissen wir auch, was es ist, wodurch diese Persönlichkeit für uns religiös bedeutsam ist. Es kann nichts anderes sein, als eben das, worin Jesus sich als *geschichtliche Persönlichkeit* von einem *bloßen Ideale* oder von einer bloßen *Lehre unterscheidet*.

In einem *geschichtlichen* Menschen erschließt und offenbart Gott sich uns wahrhaft und vollkommen. Er verwirklicht Gottes ewigen Liebeswillen an der Menschheit der Sünder und tritt zu jedem von uns, um auch ihn zu einem seligen Gotteskinde und zum Reichsgenossen der Ewigkeit zu machen. Jesus ist Gottes *persönliche Offenbarung* nicht bloß einmal in der Geschichte gewesen, sondern er ist es auch für jede Seele aufs neue. Und er ist zugleich eine *wahre geschichtliche Persönlichkeit*, die sich selbst unverkennbar und unvergänglich in die Menschheit eingeprägt hat. Das ist das Geheimnis der Jesusgestalt, die den Mittelpunkt des Christenglaubens ausmacht. „*Gottes Offen*-

barung und ein wahrer Mensch." Die alte Kirche hat das verstehen wollen in der Lehre von den zwei Naturen Christi. Und die Theologie hat es immer aufs neue besser und vollständiger auszudrücken versucht. Aber was sie bekennen will und woran dem Glauben gelegen ist, das ist im Grunde doch nicht die dogmatische Theorie, sondern diese eine einfache Glaubensüberzeugung. Die gleiche einheitliche Gestalt, die uns wirkend entgegentritt, ist für den Glauben, je nachdem er sie anschaut, zugleich eine wahre geschichtliche menschliche Persönlichkeit, und die Offenbarung des Einen Gottes selbst für uns, der uns in ihr seinen wahren Willen richtend und beseligend aufschließt, und der in ihr mit uns verbunden sein will trotz unserer Sünde. Mensch und Gott, Idee und Realität, Geschichtlichwerden des ewigen Gottesgedankens mit der Menschheit, das bleibt die entscheidende Glaubensbedeutung der Christologie.

Darin ist alles enthalten, was in den theologischen Lehren über Jesus und sein Werk wirklich Bedeutung für den Glauben hat, also alles, was zum Evangelium gehört und der Gemeine gepredigt werden kann und soll.

21. Jesus ist eine geschichtliche Persönlichkeit in der Menschheit, der auch wir angehören, in welcher wir des Einen wahren Gottes Selbstoffenbarung im Glauben erfassen. Wer das glaubt, für den kann diese menschliche Persönlichkeit nicht mehr ein zufälliges Ergebnis der Zeit und Geschichte sein. Er kann sie nur so verstehen, daß sie ihrem wahren Inhalte nach ewig in Gott lebt und in Gottes Gedanken als das Ziel der Menschheit der geschichtlichen Menschheit vorangeht und sie bedingt. Geschichtlich ist Jesus der zweite Adam, die Erscheinung und Verwirklichung dessen, wohin die Geschichte der natürlichen Menschheit führt. Aber in Gott muß er als der erste, der himmlische, Mensch gedacht werden, der in Gottes geistiger Welt seiner Erscheinung und Verwirklichung auf Erden harrte. Ob man sich das theologisch in der Weise des antiken Realismus als ein reales geistiges Existieren vorstellt, oder in moderner Art als das ewige Sein der Idee in Gott, die in der Zeit verwirklicht werden soll, das ist eine Frage der Wissenschaft. Für Glau-

ben und Predigt hat sie keine Bedeutung.

22. Und diese geschichtliche Persönlichkeit kann nicht aus weltlichen Bedingungen, nicht als Ergebnis der weltlich gerichteten sündigen Menschheit verstanden werden, sondern nur aus dem Offenbarungswillen des Gottes, der sich von Ewigkeit dieses Gefäß seiner Offenbarung ersehen hat und es sich durch die geheimnisvolle Wundermacht seines schaffenden Geistes bereitet. Ein Geheimnis und ein Wunder muß diese Persönlichkeit dem Glauben sein, nicht erklärbar aus den der Erfahrung verständlichen natürlichen Bedingungen des Werdens eines Sohnes der Menschheit oder aus den Verhältnissen der Geschichte, in denen sie entstand. Ob er auch ein „Davidssohn“, ein Kind Israels, nach dem Fleische, d. h. nach seinen sinnlich-natürlichen Daseinsbedingungen ist, er ist ein „Gottessohn“, ein Gotteswunder, nach dem Geheimnis seines inwendigen Lebens. Ob man das in der Weise der altchristlichen Volksfrömmigkeit anschaulich als ein eigentliches Naturwunder vorstellt, bei dem die natürlichen Bedingungen des menschlichen Werdens überhaupt aufgehört haben oder doch nur teilweise übrig geblieben sind, oder als ein geistiges Wunder, in dem Gottes Schöpfermacht durch die natürlichen Faktoren hindurch und in ihnen etwas hervorgerufen hat, was für sie selbst als einzelne unmöglich gewesen wäre, das ist eine Frage der Theologie, an der weder der Glaube noch die Predigt wirkliches Interesse hat.

Jesus, als der Anfänger der neuen Menschheit, als der, dessen Gestalt uns richtet und uns mit Gott verbindet, muß in vollkommener Gemeinschaft der Liebe mit Gott und in völliger Einheit mit dem Gotteswillen in der Menschheit gedacht werden. Aber an sich folgt aus diesem Glauben nicht, daß er auch Gaben und Kräfte für alle besonderen Aufgaben des menschlichen Geistes gehabt haben müßte neben den Gaben des Propheten, oder daß er auf den Gebieten der angewendeten Ethik auch für die Bedürfnisse und Anschauungen späterer Zeiten und Völker mustergültig zu denken sei. Er würde dadurch aufhören, ein in der Geschichte verständlicher und mit individueller Persönlichkeit ausgestatteter Mensch zu sein. — Nur

davon müssen wir überzeugt sein, daß in ihm aus der Schöpferkraft des Geistes Gottes eine Macht der religiös-sittlichen Anlage hervorgerufen ist, stark genug, das Ueberwiegen der weltlichen Triebe über den Geist zu hindern. Wir empfinden dieses Ueberwiegen als „sündigen müssen", wenn wir auch zugleich fühlen, daß das Sündigen selbst in jedem konkreten Falle immer ein freies und verantwortliches Wollen, kein naturnotwendiges Müssen ist. Das können wir in ihm nicht denken. Aber wir haben deshalb doch keinerlei Veranlassung, anzunehmen, daß nicht auch in ihm das sinnliche Leben als solches zu sinnlicher Befriedigung und zu selbstischer Behauptung drängte, daß also nicht auch in ihm etwas war, was ihn an sich zu bestimmen suchte, dem Gotteswillen zu widerstreben. Auch sein „Fleisch" war „Sündenfleisch", d. h. wenn Jesus dem Fleische, nach dessen eigener Art, die Zügel gelassen hätte, würde es auch ihn zur Sünde getrieben haben. Auch er ist deshalb wahrhaft versucht und hat sittlich gekämpft, gelitten und überwunden. Aber es ist uns gewiß, daß dieses Fleisch in ihm nicht die sein Personleben übermächtig bestimmende Gewalt, also nicht die natürliche Grundlage seiner Persönlichkeit war, sondern nur die Erscheinungsform eines höheren Lebens, nur der Stoff für die wunderbare Macht des in Gott lebenden und von Gottes Willen getriebenen Geistes (ὁμοίωμα). Es ist eine rein theologische Frage, ob für diese Einzigkeit Jesu, die natürlich nur aus Gottes Offenbarungswillen und aus seiner schöpferischen Geistesmacht verständlich, also für uns unerklärlich ist, das Wort „sündlos" ein zutreffender und ausreichender Ausdruck ist, oder ob man es aufzugeben und durch ein besseres zu ersetzen hat, weil es, aus einer zu niedrigen, gesetzlichen Auffassung von Sittlichkeit und Sünde geboren, entweder viel zu wenig aussagt, nämlich „nur das Fehlen eines tatsächlichen Widerspruchs gegen Gottes Gebot", oder zu viel behauptet, nämlich „eine Erhabenheit über die uns verständliche Art, sittliche Aufgaben zu empfinden und zu vollziehen", die im Grund die ganze sittliche Bedeutung seiner Persönlichkeit entwerten und das höchste Heldenwerk auf Erden zu einem mit Naturnotwendigkeit sich entfaltenden Mechanismus herabsetzen würde, und die sich überhaupt mit gesunder

menschlicher Natur und mit den Gesetzen der Entwicklung nicht verträgt. Die Predigt und der Glaube verändern sich in keiner Weise, wenn man statt von Sündlosigkeit Jesu von seiner sittlich-religiösen Vollkommenheit redet und so einen negativen in einen positiven Begriff umsetzt. In Jesus sonst noch etwas anderes anzunehmen, was ihn aus den uns verständlichen Gesetzen des Werdens und Lernens, des Empfindens und Sichentfaltens, also aus der uns zugänglichen menschlich-irdischen Wirklichkeit herausheben würde, dazu gibt uns der Glaube weder Veranlassung noch Recht, und die Geschichte seines Erdenlebens verbietet es uns.

23. Wenn Gott selbst durch Jesus auf uns wirkt, muß der Glaube ihn anschauen als den durch Tod und äußeres Unterliegen hindurch lebendigen Sieger, der jetzt erst in der Gestalt lebt, die ihm seinem innersten Wesen nach geziemt, und in der Herrlichkeit, in der er von Ewigkeit vor Gottes Augen stand. Er muß in ihm den Herrscher sehen, überall, wo unter Menschen das Gottesreich wird, also den, welcher mit Gott herrscht und auf Gottes Throne sitzt, und in welchem sich für alle Menschen entscheidet, ob sie Gott oder der Welt und ihrem Tode gehören. Aber es folgt keineswegs aus dem Glauben, daß er, als Mensch, auch für die nicht menschliche Kreatur, eventuell für das Naturleben, Gottes Offenbarung wäre oder sie beherrschte. Gewiß haben die Zeitgenossen Jesu solche Grenzen nicht gemacht, weil ihnen die Erde die Welt war, und der Himmel Gottes Thron und die Engel Diener Gottes für die Menschheit. Und auch jetzt kann die einfache Frömmigkeit keinen Anlaß haben, hier zu unterscheiden. Aber aus dem Glauben folgt doch nur, daß er als verklärter himmlischer Mensch lebt und über das Reich Gottes in der Menschheit herrscht. Völlig gleichgültig aber ist für Glauben und Predigt, wie man sich den äußeren Vorgang seiner „Auferstehung“ denkt: ob als das Erstehen des Leichnams aus dem Grabe oder als die Erhebung der Persönlichkeit aus dem Tode zu himmlischem Leben in verklärter Leiblichkeit, — und wie weit die Erscheinungen des Auferstandenen, auf die sich ja ohne Zweifel geschichtlich der Fortbestand und der Sieg der Gemeine der Gläubigen gegründet hat, dem Gebiete des rein

äußerlich-sinnlichen Lebens angehört haben, oder zu den Erlebnissen zu rechnen sind, die auch von bestimmten geistigen Bedingungen mit abhängen. Das sind Fragen der Geschichte und der Auslegung, die nur für die theologische Wissenschaft von Interesse sind.

24. Gott selbst offenbart sich uns in diesem Menschen. Wir haben Gott, wenn wir diesen Menschen gefunden haben. Wer das glaubt, dem kann Gott nicht mehr eine in sich verschlossene, der Welt gegenüber ausschließend in sich beharrende und sich auf sich selbst beschränkende Persönlichkeit sein, nicht ein in das Ungeheure gesteigertes Individuum nach Art der geschaffenen, an weltliche Schranken gebundenen Persönlichkeiten. Der weiß, daß auch in der Welt wahres göttliches Leben waltet, daß die göttliche Persönlichkeit sich auch da als sich selber weiß und will, wo sie schaffend und geistig sich offenbarend sich selber gegenübersteht, als in anderen wirkende. Gott ist ihm nicht bloß der aller Welt gegenüber in ewiger Heiligkeit Beharrende, sondern auch der in Liebe sich Aufschließende und im Sicherschließen sich selbst Besitzende. Und da die Welt nicht ihrerseits Gott bestimmen kann, sondern immer aus Gott ist und von ihm bestimmt wird, muß dieses sich Aufschließen Gottes ein ewiges sein. Gott besitzt und will sich selber von Ewigkeit in seinem Offenbarungswillen (Logos) und in seinem lebenzeugenden Wirken (Geist). — Die Welt hat ihre Möglichkeit und ihre Wirklichkeit nur darin, daß Gott in seinem Wort und Geist selber lebt und wirkt. Ohne diese Voraussetzung hätte auch Jesus nur wie ein Prophet die Offenbarung Gottes denkend empfangen und lehrend mitteilen können. Er könnte uns niemals persönlich eine wirkliche Offenbarung Gottes sein. Und ohne sie könnte uns der Geist, der die Gemeine der Gläubigen von der natürlichen Menschheit unterscheidet, nichts sein als gesteigerter Menschengeist, niemals wirklich göttliches Leben, Leben der Ewigkeit. Also an dem ewig sich erschließenden Innenleben Gottes und an der Wesensgleichheit dessen, was wir in Jesus und im hl. Geiste haben, mit dem einen Gott selber hat die Frömmigkeit das lebendigste Interesse. — Aber nur die theologische Wissenschaft ist an der

Frage beteiligt, ob das Wort und der Geist Gottes wirklich besondere Persönlichkeiten sind oder nur wesenhafte Formen des Seins, in denen der eine persönliche Gott sein Leben hat und sein Leben in der Welt verwirklicht. Der einfache Glaube wird niemals zu solchen Untersuchungen kommen. Und die Bibel sowie die gesunde Frömmigkeit lehren uns, den einen wahrhaftigen Gott als unseren Vater anzurufen, zu dem auch Jesus gebetet hat, und zu dem der Geist in der Gemeine sein Abba ruft.

25. Daß in Jesu der sich offenbarende und sich in seiner Offenbarung selbst wissende und wollende Eine Gott selber uns entgegentritt, nicht menschlicher Geist in seiner höchsten Erhebung und Entfaltung, und nicht übermenschlicher und doch kreatürlicher Geist, von dem eine mythologisierende Phantasie redet, das ist eine Lebensbedingung und eine unveräußerliche Voraussetzung des christlichen Heilsbewußtseins, das nur da vorhanden sein kann, wo man mit dem wahrhaftigen Gott durch Christus in Gemeinschaft tritt. Ebenso, daß wir diesen Gott nicht in einem Phantasiebilde finden, das sich an Jesu Erscheinung angeschlossen hat, oder in einer gespenstischen Gestalt, die nur scheinbar über diese Erde gegangen und in der Geschichte der Menschen mitgewirkt hat. Denn unser Erlösungsbewußtsein ruht darauf, daß uns eine menschliche Persönlichkeit entgegentritt, und ein menschlich geschichtliches Werk uns in sich aufnimmt. Endlich fordert unsere christliche Frömmigkeit, daß die sich offenbarende Gottheit und die menschliche Persönlichkeit weder fremd nebeneinanderstehen, noch eine der andern ihre volle Wahrheit nimmt, noch beide sich ausschließen wie auf dem Naturgebiete, wo ewig und geworden, allmächtig und leidend, allgegenwärtig und räumlich einfache Gegensätze bilden. Vielmehr müssen beide auf dem Boden der sittlichen Persönlichkeit geeint sein, wo geschaffener Geist und schöpferischer Geist auf der gemeinsamen Grundlage des Begriffs „Geist“ sich zusammenschließen und wo Religion, Vernunftleben, Sittlichkeit Gebiete öffnen, auf denen Gott und Mensch sich aufeinander beziehen und sich einigen können. Und gerade die geschichtliche menschliche Persönlichkeit muß uns zur Selbstoffenbarung Gottes

für uns werden, und die auf die Menschen sich beziehende Selbstoffenbarung Gottes die Eigenart dieser menschlichen Persönlichkeit erklären. Denn nur so können wir in dem Menschen Gott finden und aus Gott diesen Menschen verstehen. So hat der christliche Glaube an dem, woran die Dogmenbildung der Kirche in jahrhundertelangem Ringen sich abgemüht hat, allerdings ein Lebensinteresse. Aber doch nur an den einfachen, jedem Frommen verständlichen und erfahrbaren Grundgedanken des „Kirchendogma“.

Dieses selber und der Streit um seine theologische Ausbildung und Vollendung haben schlechthin nur wissenschaftliches Interesse. Glaube und Predigt haben nichts mit ihm zu tun. Ob Gottheit und Menschheit in Form von zwei sich ausschließenden Naturen in einer Person verbunden waren, die ihrem Personwesen nach Gott, ihrer Erscheinungsform nach Mensch war, — ob sie in wunderbarer Durchdringung des Menschlichen durch das Göttliche ihre nicht weiter begreifliche Einheit gefunden, oder in der Geschiedenheit geblieben sind, die dem Verhältnisse Gottes zu der Kreatur entspricht, — oder ob in einer menschlichen Persönlichkeit Gott seinem sich offenbarenden Wesen schöpferisch eine Stätte bereitet und sich in der geschichtlich-sittlichen Entfaltung dieser Persönlichkeit für die Menschen einen vollkommenen Ausdruck geschaffen hat, — oder wie immer die Theologie versuchen mag, sich das denkend zurechtzulegen, was für den Glauben eine einfache selige Erfahrung, aber eben deshalb etwas schlechthin über denkendes Erklären und Verstehen Hinausliegendes ist, — davon wird die christliche Frömmigkeit nur deshalb berührt, weil die Gewohnheit von Jahrhunderten sie mit dem Vorurteil erfüllt hat, reiner Glaube verlange richtige Theologie.

26. Wer in Jesus die wahre Buße und die Gewißheit der Sündenvergebung, wer in ihm die Ueberzeugung von dem ewigen Leben und von der Macht des Guten über die Welt besitzt, dem muß auch Jesu irdisches Berufsleben mit seinen Machttaten und seinen Leiden zum Gegenstande des Glaubens werden. Er muß es als das Werk anschauen, durch welches er Gottes Willen an uns vollbracht und den Seinen das geschaffen hat, was sie zu neuen Menschen macht und beseligt. Vor allem muß Jesu Tod

ihm das Geheimnis der Gotteswege werden. Denn der Kreuzestod des Gottessohnes ist entweder ein Aergernis, an dem alle Religion scheitern muß, oder er muß ein Mysterium sein, in dem der Mittelpunkt der Religion liegt. Das Neue Testament redet in tausend Bildern und Lehrformen von diesem Tode. Der Kreuzestod Jesu ist der Sieg über die Macht der Finsternis und über ihre furchtbarste Waffe. Er ist der Sieg des Guten über alle Macht des Bösen, über allen Widerstand der Welt. Er ist der Sieg des Lebens über den Tod. Er ist das Eingehen Jesu in die ganze Tiefe der Unseligkeit, welche die menschliche Sünde über die Menschen gebracht hat, und wandelt diese Unseligkeit um und macht aus der Strafe des zürnenden Richters, aus dem Fluche des Gesetzes die höchste Offenbarung der Liebe, das freiwillige, stellvertretende Leiden in Gehorsam und Glauben. Das Blut Christi ist das Bundesblut, durch das Gott mit seiner Gemeine sich zusammenschließt zu dem neuen Bunde der Kindschaft und Sündenvergebung. Das Blut Christi ist der Preis dieser Sündenvergebung, das Pfand der Vaterliebe Gottes. Es ist das Lösegeld, das Gott selbst gezahlt hat, um seine Menschheit aus den Sklavenbanden der Sündenwelt sich zum Eigentum zu gewinnen. Das Kreuz ist die Aufhebung des Gesetzesfluchs, der auf der Menschheit liegt, wo sie ihrem Gott als einem zürnenden Richter gegenübersteht. Es ist die Ueberwindung des Weltfürsten und seiner Mächte. Es ist auch die Entbindung Jesu selbst aus den Schranken der geschichtlichen Endlichkeit, seine Verklärung, und so die Bedingung seines himmlischen Wirkens durch seinen Geist.

In diesen und anderen Bildern und Gedankenformen hat der Glaube der Gemeine dieses Geheimnis auszudrücken versucht. Aber sie meinte damit nicht Dogmen zu formulieren, an die der Glaube gebunden wäre. Sie alle haben ihren religiösen Wert nur darin, daß sie anschaulich machen möchten, wie Jesu Leben, vor allem sein Mittelpunkt, der Kreuzestod im Dienste des Guten, nicht bloß ein heiliges Vorbild für uns sein kann, sondern die Leistung, durch die wir unsere Christenseligkeit haben. Das, wodurch in uns selber der Widerspruch gegen Gott und die unselige Knechtsfurcht

vor ihm überwunden werden von der Allmacht der Gottesliebe, die hier offenbar wird und unsere Herzen gewinnt und uns los macht von den Banden der Welt. Das, wodurch der Fluch, der auf der Menschheit der Sünde und des Gesetzes liegt, der Tod und das Gericht, die ihr gebühren, aufgehoben und in Gnade, Segen und ewiges Leben gewandelt werden für die, welche diesem Leben glaubend angehören. Das ist das „Evangelium“, das mit tausend Zungen, in tausend Gestalten in der Gemeine laut wird, und doch das eine einfache Bekenntnis bleibt, das stehen bleiben muß, „ob auch Himmel und Erde und alles zusammenfalle“.

Wie sich dieses Evangelium in Formeln und Begriffe fassen läßt, das hat mit dem christlichen Glauben und der christlichen Predigt an sich nichts zu tun. Es bleibt der theologischen Arbeit überlassen. Ob sie von dem Siege über die Mächte des Bösen ausgeht oder von dem Rechtsanspruche Gottes an die Menschen, oder von seiner richterlichen Gerechtigkeit, die den Anspruch auf Strafe nicht fallen lassen darf, — ob sie an die Offenbarung der Liebesmacht Gottes in dieses Menschen Werk denkt, durch welche die Uebermacht der Liebe über ihren Gegensatz, des Lebens über den Tod, des Guten über die Welt sich uns kund tut, — es sind alles Versuche, allerdings von sehr verschiedenem Werte, unter denen eine gesunde Theologie das auszuscheiden suchen wird, was von falsch-rechtlichen Gesichtspunkten oder von mythologischen Gedanken des Altertums darin ist. Die Gemeine aber hat von dieser Arbeit weder eine Erhöhung ihrer Glaubensgewißheit zu hoffen, noch braucht sie zu fürchten, daß ihrem Glauben dadurch ein Schaden geschehe.

Nachwort. In dem Nachlaß meines einstigen Lehrers und späteren Kollegen und Freundes Hermann Schultz fand sich der vorstehende Aufsatz druckfertig vor. Aus welcher Zeit er stammt, ist nicht angegeben. Vermutlich etwa aus dem Jahr 1898. Denn die Arbeit scheint Bezug zu nehmen auf die in den Jahren vorher geführte Kontroverse über die Begründung unseres Glaubens. Es entsprach der still sinnenden Art des Heimgegangenen, daß er den Aufsatz nicht sogleich veröffentlichte, sondern weiterer Bearbeitung unterzog, deren Spuren das Manuskript aufweist. Ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ.

Max Reischle.

Jesus als Prediger[1]).

Von

J. Herzog,
Pfarrer in Gerlingen.

Der Gesichtspunkt, unter dem dieses Thema hier allein zur Besprechung kommt, ist nicht der geschichtliche, genauer der der neutestamentlichen Theologie, sondern der prinzipielle und praktische, der in der Frage gipfelt: Was können und sollen wir für unsere Predigt und ihre Gestaltung unmittelbar von Jesus lernen? Schon mit dieser Fragestellung ist eine doppelte Voraussetzung gemacht, an deren Berechtigung heutzutage kaum mehr jemand zweifelt, einmal die, daß Jesus als voller und ganzer Mensch auch auf die Regeln und Gesetze sich angewiesen sah, nach welchen ein Mensch mit der Kraft seines Geistes durch das Werkzeug des Wortes auf den andern einwirkt, sei's durch das Zeugnis, sei's durch den Beweis, sei's durch die Behauptung, sei's durch die Mahnung. Aber es will schon in dieser Beziehung von vornherein beachtet sein, daß er nach zwei Richtungen eine Ausnahmestellung einnimmt, welche seine Vorbildlichkeit zu modifizieren, bezw. einzuschränken geeignet ist. War doch schon einerseits die Persönlich-

1) Dieser Aufsatz wurde als Vortrag für die zweite Konferenz schwäbischer Geistlicher in Schw. Hall (7.—9. Sept. 1903) ausgearbeitet und am 8. September gehalten. Im folgenden ist er nur leise umgearbeitet, teils gekürzt, teils erweitert. Dem Vortrage lagen die Leitsätze zugrunde, die am Schlusse angefügt sind.

keit des Predigers anders als die unsrige! Er lebte, was er lehrte, er hatte nicht nur die Wahrheit, sondern er war die Wahrheit: „Das Wort (Gottes) ward Fleisch“. Darum bildet die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit ein Imponderabile von der allergrößten Bedeutung. Wie seine Worte Taten waren, so waren seine Werke, sein ganzes Tun und Wesen und Wandeln ein stilles Wort.

Und damit hängt andererseits ein nicht nur formaler, sondern auch ein den Inhalt der Verkündigung betreffender Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der unsrigen zusammen. Er selber, seine Persönlichkeit, gehörte, so tatsächlich wie ausgesprochenermaßen, in seine Verkündigung, in das Evangelium hinein. Wiefern nun in dieser doppelten Beziehung das Predigervorbild Jesus eine eigentümliche Umrahmung und insoweit Einschränkung bekommt, wird im folgenden ersichtlich werden.

Aber ist die andere Voraussetzung, auf welche die Fragestellung unseres Themas gebaut ist, ganz in Richtigkeit? Soll Jesus dem Prediger von heute ein Vorbild sein, so muß doch die Situation, darin er und darin wir stehen, und die ja Aufgabe, Zweck und Ziel der Predigt wesentlich bestimmt, sich einigermaßen entsprechen. Auf den ersten Anblick scheint im Gegenteil der Unterschied ein fundamentaler zu sein. Jesus hat mit der Botschaft vom Reiche Gottes etwas durchaus Neues gebracht und wir dagegen leben in einer christlichen Welt, die diese originalen Gedanken längst im Laufe der Zeiten in sich aufgenommen und sich assimiliert hat! Ja, so scheint es. Eine genauere, durch die Oberfläche der Dinge hindurchdringende Betrachtung und Beobachtung des Lebens belehrt uns eines anderen und führt uns die Tatsache zu Gemüte, daß wir gerade in unseren volkskirchlichen Zuständen mit dem Angebot des Evangeliums unseren Hörern gegenüber in ganz ähnlicher Lage und vor ganz ähnlichen Aufgaben stehen, wie einst Jesus mit seiner Verkündigung im Religionswesen seiner Zeit und seines Volks. Was die Hauptsache, die Predigt vom Reiche Gottes betrifft, so bedeutet dies immer und überall etwas spezifisch Neues und Ueber-

ragendes gegenüber dem gegebenen Menschenleben und Weltwesen, auch dem von christlichen Gedanken gesättigten und von christlicher Erziehung gehobenen Milieu. Hilty macht einmal darauf aufmerksam („Briefe" S. 100), daß das Evangelium das Ziel, eine neue Atmosphäre in der Welt — im großen — zu schaffen, nach nahezu zwei Jahrtausenden noch nicht erreicht habe: „die Atmosphäre, in der die meisten Christen leben, ist die materialistische geblieben"! —

Ist dem so, so wird sich die Frage um so näher legen, ob sich nicht aus der — anscheinend uns so bekannten und vertrauten — Predigtweise Jesu Winke und Richtlinien entnehmen lassen, die uns in Stand setzen, nicht bloß „textgemäß", sondern dem Sinn und Geiste des Meisters gemäß des Predigtamts zu walten, unsere Verkündigung in die größtmögliche Aehnlichkeit und Uebereinstimmung mit der Jesu zu bringen.

Es ist vielleicht nicht schwer, zunächst einmal allgemein und formal zu bestimmen, was uns als Ziel vorschweben muß, um der Vorbildlichkeit der Predigt Jesu gerecht zu werden, aber nicht so einfach ist — die Entdeckung und vollends die Aneignung und Verwertung der geheimnisvollen Kraft seiner Verkündigung. Jenes Ziel wird am kürzesten durch den Eindruck bezeichnet, den seine Hörer von seiner Predigtweise gewannen. „Das Volk entsetzte sich" (Mt. 7 28), denn „er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat (Weizsäcker), und nicht wie ihre Schriftgelehrten". Diese Vollmacht (ἐξουσία) war offenbar eine doppelte: sie war göttliche Bevollmächtigung; was er gab, war authentisch, aus erster Hand, aus der göttlichen Urquelle geschöpft im Unterschied von der abgestandenen und aufgewärmten Seelenspeise, welche die zünftigen Schriftgelehrten zu bieten vermochten. Sie war aber eben darum auch Macht und Gewalt über die Gemüter, die sie zum Gehorsam der Wahrheit verpflichtete. Es ist klar, daß diese doppelte Authentie, nicht mehr und nicht weniger, auch uns not tut und im Grunde die einzige legitime Beglaubigung unserer Predigt ist. In dem Maße, als wir sie besitzen, sind wir Prediger von Gottes Gnaden.

Unsere Aufgabe ist nun, dem Geheimnisse dieser Vollmacht

sorgfältig nachzuspüren und das Gefundene möglichst treu zu verwerten.

Im Interesse der Uebersichtlichkeit empfiehlt es sich, diese Aufgabe in einer dreifachen Richtung anzufassen. Es gilt zuerst, Jesu Predigt formell und materiell und seine Predigerpersönlichkeit zu skizzieren, sodann unsere herkömmliche Predigtweise ihr gegenüberzustellen und sie einer Revision zu unterwerfen und endlich daraus einige praktische Folgerungen zu ziehen in Bezug auf die Ausscheidung der störenden Exponenten unserer Evangeliumsverkündigung und die Sättigung derselben mit dem Sinne und Geiste Jesu.

I.

Wir suchen zuerst einen Einblick zu gewinnen in die Werkstätte des Meisters und fassen sowohl die Werkzeuge, mit denen er umging, als das Werk, das er vollbrachte, und endlich die schaffende Persönlichkeit selbst ins Auge.

1) Läßt sich, das ist die erste Frage, auch abgesehen von dem besonderen Inhalt der Verkündigung Jesu, in seiner Predigtweise, also in formaler Beziehung etwas Spezifisches entdecken, worin ihre besondere Kraft ruht? Zunächst fällt dem aufmerksamen Beobachter nur etwas an den Reden Jesu auf und das ist eben ihre große Einfachheit und Natürlichkeit. Es lohnt sich, dieser ihrer Eigenart näher nachzusinnen, die so charakteristisch ist, daß sie weit über den Kreis der Gläubigen oder überhaupt religiös Gesinnten hinaus das Interesse der Nachdenkenden auf sich gezogen hat. Diese Leichtigkeit und Ungezwungenheit in der Anknüpfung an das Gegebene, an die Situation, an die äußeren oder inneren Data des Lebens, die eben vorliegen, einerseits und diese Natürlichkeit und Mühelosigkeit in der Darbietung und Darstellung der höchsten Wahrheiten und ewigen, unsichtbaren Wirklichkeiten andererseits — findet nirgends ihresgleichen. (Vgl. nur Joh. 4 17 ff. das Gespräch mit der Samariterin.)[1])

1) Nachträglich fiel mir im „Türmer" (Maiheft 1903) ein Auszug aus einem von Andresen in der Gegenwart veröffentlichten Aufsatz „zur Christus-

Diese Natürlichkeit setzte ein Doppeltes voraus. Einmal daß er der Wahrheit, die er jeweils zu sagen und anzubringen hat, unbedingt sicher und ganz in ihr zu Hause ist. Er spricht von den geistlichen Sachen und den ewigen Dingen ganz in der Muttersprache, weil sie ihm bekannt und vertraut sind. Sodann aber ist er ebensowohl zu Hause in der Welt der irdischen Dinge und aufs innigste vertraut mit den Bedürfnissen, dem Begriffsmaterial und der Gedankenwelt der Leute, mit ihrem Alltagsleben bis in die geringsten Kleinigkeiten hinein und immer bereit und fertig, daran anzuknüpfen. Und das Instrument, das er gerade braucht, um an den Seelen zu arbeiten, ist immer zur Hand, immer geschärft und brauchbar, es sei ein Bild, oder ein Gleichnis, ein Sprichwort oder ein Mahnwort, eine Gewissensfrage oder ein entscheidendes Votum. Dabei ist auch etwas bemerkenswert: Mit wem er es auch zu thun haben mag: er gibt sich immer Rechenschaft über das Objekt, das er vor sich, auf das er zu wirken hat. So sehen wir ihn auch ganz verschieden handeln mit dem verschiedenen Menschenmaterial, das er zu bearbeiten hat. Nun gehört die weitere Verfolgung dieses Gesichtspunkts in die andere Frage hinein, wie Jesus als Seelsorger gehandelt hat (obwohl die Aufgabe des Predigers stets davon berührt wird). Aber um so wichtiger ist es zu erkennen, was das Geheimnis

frage" in die Hände, worin dieser einzigartige Zug in der Predigtweise Jesu eine ansprechende und treffende Beleuchtung findet. Es heißt da u. a.: „Man wundert sich, daß er die Schrift kennt, wo er doch nicht studiert hat. Dabei setzte Jesus durch die Genialität in der Form, durch die Natürlichkeit, Verständlichkeit und Markigkeit die Hörer in großes Erstaunen und drängte ihnen allen das Urteil auf die Lippen, er lehre, wie einer, in dem Kraft sei, und nicht wie die Schriftgelehrten. Jesus sprach auch von den höchsten Dingen stets natürlich und ohne den Eindruck zu erwecken, als ob er schwer darüber nachdenken müsse". Von Belang ist auch die hier weiter angeschlossene Beobachtung: „Auch sagt Jesus niemals: Ueber dieses oder jenes habe ich früher, vor meinem öffentlichen Auftreten anders gedacht; auch hören wir niemals daß er während der Zeit seines Wirkens einen Ausspruch später bereut oder zurücknimmt. Er stand auf einer so hohen geistigen Stufe, daß er niemals etwas zu verbessern hatte. Mit überraschendem Griffe erledigte er nicht nur einen gerade vorliegenden Fall, sondern traf gleichzeitig eine grundsätzliche Entscheidung für alle Fälle".

seiner wirkungskräftigen Predigt gewesen ist, wenn er eine gemischte Zuhörerschaft vor sich hatte. Was war das Gemeinsame, das er bei allen voraussetzen und woran er anknüpfen konnte? Welche Tasten waren anzuschlagen, um bei der komplizierten Klaviatur menschlicher Gedanken, Gefühle und Triebe, des Naturells und der Individualitäten, das Innerste zu rühren und in Schwingung zu versetzen?

Wenn man der Sache auf den Grund gehen will, so genügt es nicht, im Blick auf die eben bezeichnete Vertrautheit des Herrn mit der Welt der ewigen Wahrheit einerseits, der irdischen Wirklichkeit andererseits nur wieder auf die geniale Leichtigkeit und Ungezwungenheit hinzuweisen, mit der er das Größte und das Kleinste, das Göttliche und das Menschliche lebendig zu verknüpfen wußte, sodaß die im irdischen Nebel materieller Interessen befangene Seele unvermerkt ins Licht der Wahrheit sich gestellt sah, sondern diese wunderbare Virtuosität — wenn dieser Ausdruck hier erlaubt ist — fordert zu ihrer Erklärung einen bestimmten einheitlichen Gesichtspunkt, eine beherrschende Ueberzeugung, in der er feststand und von der aus er die Gedanken, Regungen und Willensbewegungen, Motive und Interessen mit sicherem Blick zu ordnen und dieser Hauptsache dienstbar zu machen wußte.

Ein fester Punkt, an dem man einsetzen kann, ist z. B. dargeboten in dem vielsagenden Wort des Evangelisten, das offenbar eine von Jesus selbst gelegentlich zum Ausdruck gebrachte Stimmung und mehr als das, seine innerste Ueberzeugung wiedergibt und daher in der Seele Jesu zu lesen verstattet (Matth. 9 36): „Da er aber die Massen sah, erbarmte es ihn ihrer, daß sie mißhandelt und preisgegeben waren, wie Schafe, die keinen Hirten haben". Kann man als das allgemeinste Bedürfnis des Menschen den Durst nach Leben, nach einem gesättigten Dasein, bezeichnen, so war dasselbe bei den verwahrlosten Massen nicht nur nicht befriedigt, sondern gröblich vernachlässigt. Dieses Bedürfnis ist aber offenbar ein doppeltes: einmal ringt der Mensch um die Notdurft des äußeren Lebens, sei's um sein Durchkommen, sei's um den Ueberfluß. In jenem Falle sind es die Sorgen, in diesem der Betrug des Reichtums, was eine Verknechtung an die Krea-

tur und eine Herabwürdigung des Wesens und der Bestimmung des Menschen bedeutet. Andererseits aber geht da, wo noch „Religion" in einem Volke lebt, diesem Kampf ums Dasein eine innere Unruhe und Not zur Seite: man will fromm sein und bringt es doch nicht zu Stande, die Moral ist ein Joch, die Religion ein Gesetz, die höheren Triebe und Verpflichtungen eine Last, eine neue zu der ersten hinzu. Ueber dieser doppelten Mühe und Anstrengung zerarbeitet sich der Mensch „in der Menge seiner Wege" — zu tot. Denn diese Not potenziert sich noch dadurch, daß diese zweierlei Triebe nicht nur mit einander konkurrieren, sondern wider einander streiten. Auf diesen jammervollen Zustand ist der erbarmende Blick Jesu gerichtet, dies ist die traurige Wirklichkeit, aus der heraus er die in Schmerzen sich windende Menschheit ruft und lockt mit der Einladung: Kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid! Am Lebensdurst faßt er den Menschen, ihn will er stillen. Das kann er aber nur, wenn er dieser doppelten Lebensbewegung gerecht wird und das hinwiederum kann er nur, wenn er diesen ihren inneren Widerstreit löst und schlichtet. Er vermag beides zu leisten: Jenes, indem er sich immer in diesen Mittelpunkt des Menschenwesens, den Durchschnittspunkt der doppelten Linie menschlicher Lebensentwicklung, der äußeren und irdischen einerseits, der geistigen, sittlich-religiösen andererseits hineinstellt und mit seinem Blick beide beherrscht; dieses, indem er das Rätsel der menschlichen Bestimmung löst, die Urschrift der menschlichen Existenz entziffert und das ewige Gesetz, das dem Menschen eingestiftet ist, von ihm geahnt und empfunden als Ursache seiner steten Unruhe, aber nicht erkannt und verstanden, geschweige geliebt als die Perle seines Wertes — zur Klarheit erhebt, das Gesetz, wonach seine innere Lebensentwicklung über seinen Wert, sein wahres Wohl und Wehe entscheidet. Ist nicht eben dies die Bedeutung jenes gewaltigen Wortes, das vor ihm noch über keines Menschen Lippen gegangen ist: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, er käme aber um sein Leben? Oder was kann der Mensch zum Tausch geben für sein Leben?" (Matth. 16 26.) Ist nicht hiemit zum erstenmal

der Begriff des wahren Lebens des Menschen, d. h. seiner Seele (ψυχή), zur Klarheit herausgearbeitet worden? Geht es seiner Seele wohl, so geht es ihm wohl. Daß aber dieses Gesetz dem Wesen des Menschen eingestiftet, nicht etwa etwas ihm Fremdes, Aufgedrungenes ist, dafür bürgt das in ihm wurzelnde, nie ganz zum Schweigen zu bringende allgemeine Wahrheitsgefühl, auf das Jesus einfach rechnet, wenn er sagt: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme", das Wahrheitsgefühl, das sich nach der sittlichen Seite im Gewissen reflektiert als das unbedingte „Soll", nach der religiösen Seite als die schlechthinige Abhängigkeit von Gott auf elementarer und als der Zug zu Gott auf höherer Stufe. — Dieses allgemeine Wahrheitsgefühl ist das eigentliche und wesentliche Substrat jenes tiefsinnigen Gleichnisworts: „Das Auge ist des Leibes Licht ꝛc." (Mt. 6 22 f. und Luk. 11 34 ff.) — Und die hier (V. 35) eingefügte Warnung: „So gib wohl acht, daß nicht das innere Licht in dir finster ist" läßt ebensowohl erkennen, wie an der Erhaltung und Bewahrung dieses Sehorgans der Seele für den Menschen so gut wie alles liegt, wie andererseits die (bei Lukas) hinzugefügte Beschreibung des normalen Zustandes, des richtigen Funktionierens desselben: „Ist dann dein ganzer Leib hell und nichts Finsteres daran, so wird das eine Helle sein so völlig, wie wenn dich der Leuchter mit seinem Strahl bescheint" einen anschaulichen Eindruck von der Intensität und Extensität gibt, mit welcher das allgemeine Wahrheitsgefühl das Innenleben Jesu durchleuchtet hat.

Dieser Gesichtspunkt oder vielmehr dieser Begriff, noch genauer die darunter verstandene Sache oder Wesenheit war das von Jesu meisterhaft gehandhabte Instrument, mit dem er fort und fort an den Herzen und Gewissen arbeitete. Daher stammt die Leichtigkeit, mit der er überall an die gegebenen Daten des Lebens anknüpfen und ex concessis beweisen und überführen, daher die Natürlichkeit, mit der er sich und zugleich die höchsten Wahrheiten den einfachsten Leuten verständlich machen kann — denn dieses Einmaleins des Gewissens versteht jedermann — daher die durchschlagende Kraft seiner Argumentation

— denn „veritas vincit“, wir können nichts gegen die Wahrheit, sondern nur für die Wahrheit. Dieser Appell an das allgemeine Wahrheitsgefühl tönt laut oder leise durch alle Reden Jesu und umkleidet sie mit majestätischer Souveränität, vor der der Widerspruch verstummt. Er schreitet mit ihm, wie mit einer Leuchte, durch alle Verhältnisse hindurch, den Nebel und Dunst der Vorurteile verscheuchend, die Spinneweben der List und Schalkheit zerreißend, in die verborgensten Falten und Winkel der Herzen hineinzündend, den inneren Haushalt des Gedanken-, Trieb- und Gefühlslebens seiner Hörer beleuchtend und dadurch ordnend. Und wie er den Feinden der Wahrheit keine Unlauterkeit geschenkt oder hat hingehen lassen, mitunter innerlich empört über ihre Verstocktheit, (z. B. Mark. 3 5), so freut sich umgekehrt sein Zeugnis der Wahrheit über alles, was im Menschengeschlecht noch „aus der Wahrheit“ ist, über jede ihr wahlverwandte Spur von Gutem und Echtem, entdeckt jeden ihr entsprechenden Zug unter dem Wust und Schutt der Sünde, der Selbstsucht und Verkehrtheit und knüpft liebevoll an ihn an, um den Menschen höher zu leiten, von der Barmherzigkeit des Samariters (Luk. 10) und der Treue des Hirten (Luk. 15 1 ff.) bis herab zu den Gefühlen der Väter gegen ihre Kinder (Matth. 7 9 ff.). Dadurch eben ist er „das Licht der Welt“. „In Jesu Munde begegnen sich Wahrheit und Wirklichkeit immer in reizvoller, eigenartiger und unvergeßlicher Weise“. (Chotzky, „Der Weg zum Vater“, S. 40.) „Das Alltägliche bekommt, wenn es Jesus spricht, etwas Besonderes, daß es in die Ewigkeit hinüberklingt“ (ebenda S. 36).

Nimmt man alles zusammen, so leuchtet ein, daß es sich bei dieser Natürlichkeit der Redeweise Jesu, mit der er vom Kleinsten zum Größten, vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Weltleben zum Himmelreich die Brücke schlägt, nicht um ein Virtuosentum im gewöhnlichen Sinn des Wortes handelt, sondern die feste, solide Grundlage, auf der er operiert, sind die ewigen Gesetze unserer Bestimmung, unseres Ursprungs und unseres Ziels. Ebendarum darf trotz der einzigartigen Höhe, auf der Jesus steht, auch in dieser Beziehung, was die formale Seite seiner Predigtweise betrifft, von seiner Vorbildlichkeit gesprochen werden.

2) Und ebenso gilt dieselbe von dem Inhalt seiner Verkündigung. Die Frage ist hier die: Mit welchen Motiven und Quietiven hat Jesus gearbeitet? Niebergall hat in seiner lehrreichen und gehaltvollen homiletischen Schrift „Wie predigen wir dem modernen Menschen?", in der er der Technik der Predigt eine Sorgfalt zuwendet, wie sie in wenigen Handbüchern der Homiletik anzutreffen ist, bei der Besprechung der Predigtweise Jesu die verschiedenen Motive und Quietive, mit denen er auf seine Hörer wirkte, in ihrer Schichtung und Höhenlage ansprechend und lichtvoll beschrieben. Die folgenden Ausführungen schließen sich an seine Untersuchung an und wollen nur die Hauptpunkte hervorheben.

Der Ausgangspunkt derselben ist die Ueberzeugung, daß der Mensch ein Glücksverlangen in sich hegt, nach den ihm entsprechenden Gütern strebt und die ihm widersprechenden Uebel flieht und meidet. Wenn man nun einen Menschen beeinflussen und bewegen, wenn man ihn dazu bringen will, „aus dem Bau seiner Eigenliebe heraus an die freie Luft eines Lebens im Geiste des Guten zu kommen", so gilt es, die richtigen entsprechenden Motive als Hebel einzusetzen, die in das Räderwerk des Gedanken-, Gefühls- und Trieblebens am rechten Orte und in der passenden Art eingreifen, um es in der gewünschten Richtung in Gang zu bringen. Wenn man sagen wollte, es werde so die Predigt Jesu von vorneherein unter einen eudämonistischen Gesichtspunkt gebracht, so wird damit die Richtigkeit dieser Betrachtungsweise nicht umgestoßen. Denn der oberste Gesichtspunkt des Evangeliums, der guten Botschaft, ist nichts anderes als das Heil. Jesus ist gekommen, Leben und volles Genüge zu bringen. Wohl aber ist innerhalb dieses Begriffs von Leben und Heil eine große Abstufung der Werte, Maßstäbe und Interessen, auf welche die Verkündigung einzugehen und Rücksicht zu nehmen hat, um die Hörer auf die Stufe des wahren Lebens emporzuführen. Daher ist von vorneherein klar, daß die Motive, mit denen Jesus arbeitet, nicht auf derselben Fläche, bezw. Höhe liegen können; es gilt an Vorhandenes anzuknüpfen und Größeres, Neues zu bieten, für dessen Erfassung und vollends Aneignung die Organe sozu-

sagen erst zubereitet werden müssen.

Gegeben sind für die Verkündigung Jesu zwei Gruppen von Vorstellungen, bezw. Werten, die in der Richtung auf das darzubietende Heil als Beweggründe verwendet werden können.

a) Die eine ist die Gruppe der *rationalen* Motive, die dem gesunden Menschenverstand und der unbestochenen sittlichen Urteilskraft angehören, wornach jedermann von sich aus beurteilen kann, was frommt und was nicht frommt, welche guten oder schlimmen Folgen das jeweilige Handeln oder Verhalten innerhalb des Lebens selbst nach sich zieht. Schon diese Motive, die nach dem Schema: Weisheit und Torheit verlaufen, nehmen einen breiten Raum ein. Man vergl. Luk. 14$_{7}$ die Rede vom oben und unten an Sitzen, Matth. 5$_{25}$ von der Bereitschaft zur Versöhnung, von der Torheit des Schätzesammelns (Mt. 6$_{19}$ ff., Luk. 12$_{13-21}$), das Gleichnis vom ungerechten, aber klugen Haushalter Luk. 16$_{1}$ ff. und viele andere Stellen.

Man darf diese rationalen Motive, die zum elementaren Grundgestein des sittlich-religiösen Lebens gehören, keineswegs niedrig einschätzen, umsoweniger, als es ganz auffallend ist, wie oft und viel Jesus das Gehaben der Menschen, ihre Gewohnheiten und Urteile unter den Gesichtspunkt der Weisheit und Klugheit stellt und gerade auch ihr Verhalten zu den höchsten Lebensfragen unter diesen Gesichtspunkt bringt. Vgl. das Gleichnis vom Turmbau Luk. 14$_{28}$ ff. und in anderer Beziehung die Streitrede über die Teufelaustreibungen Matth. 12$_{25}$ ff., welche den Unglauben der Pharisäer durch die Stimme der gesunden Logik richtet. Der Gebrauch des gesunden Menschenverstands ist ihm etwas so Wichtiges, ja recht verstanden Heiliges, daß jene übelberatene, mißverständliche, weil das Wort des Paulus 2. Cor. 10$_{5}$ gründlich mißverstehende Redeweise vom Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens (oder Christi), kurz jegliches sacrificium intellectus, sich *nicht mit einer Spur* von Recht auf Jesus berufen kann, sondern durch seine immer folgerichtige Stellungnahme geradezu gerichtet ist.

b) Aber Jesus ist nicht der moralische Utilarist, zu dem ihn der Rationalismus gemacht hat. Hier ist mehr als Konfucius!

Wichtiger ist die zweite, dem vorgefundenen religiös-sittlichen Besitzstand angehörige Gruppe von Motiven, welche sich auf den eschatologisch bestimmten Horizont des gegebenen israelitischen Glaubens bezieht. Hier steht der Gedanke des Lohns und der Strafe, also der Vergeltung, im Vordergrund. Es ist nun ganz selbstverständlich, daß er diese Gedanken nicht etwa nur aus Akkommodation oder Kondeszendenz (zu der Volksmoral), sondern mit schlichter, voller Ueberzeugung vertritt und verwertet, aber es ist ebenso klar, daß die entsprechenden Vorstellungen in seinem Munde sowohl ein neues Gewicht bekommen, als auch eine innere Vertiefung und Umbildung erfahren. Jenes insofern, als er in der Tat in der geglaubten, von den einen gefürchteten, von den andern erhofften eschatologischen Wirklichkeit so festen Fuß gefaßt hatte, daß ihm die Transzendenz und der eschatologische Blick nicht nur ein Gesichtspunkt, sondern der Gesichtspunkt war, nicht nur ein Moment neben andern, welches die im übrigen im Relativismus sich bewegende Weltanschauung ergänzt und korrigiert hätte — das war wohl der vulgäre Standpunkt — sondern die abschließende Umrahmung der Welt der Wirklichkeit bedeutete. Wie lebhaft steht vor seiner Seele „jener Tag" Matth. 7 22, das jüngste Gericht, an dem die Menschen müssen Rechenschaft geben von einem jeglichen unnützen Wort, Matth. 12 36, der Tag, an dem die Völker vor ihm versammelt werden, Matth. 25 31 ff.! Erhält aber so das eschatologische Bild viel schärfere und bestimmtere Umrisse und lebhaftere Farben, so erfährt andererseits der damit verknüpfte Vergeltungsgedanke eine wesentliche Umbildung gegenüber dem traditionellen und landläufigen Begriff, der vielfach äußerlich gedacht ist und einer Abzahlung gleicht. Neben dem Hinweis auf den Ausgleich im Gericht der Ewigkeit — in bonam et malam partem (Luk. 16 19 ff., aber auch Luk. 14 14 und 16 9) — stehen Gleichnisse, wie die von den anvertrauten Pfunden, welche den Lohn als die aus dem Tun oder Lassen, der Tätigkeit oder Untätigkeit herauswachsende Frucht darstellen, wie denn auch wiederholt das Verhältnis des Baums zu seinen Früchten zur Veranschaulichung beigezogen wird, vgl. Matth. 7 17 f. u. 19; 25 14 ff. Hier ist der strenge, starre Vergeltungsgedanke vergeistigt

und verinnerlicht, an die Stelle des mechanischen Systems ist das organische Gesetz des Lebens getreten.

Es leuchtet von selbst ein, daß, was die Verwertung dieser Motive betrifft, dem heutigen sittlich-religiösen Bewußtsein nicht jener mechanische, sondern dieser organische Vergeltungsgedanke assimiliert werden kann. In dieser Gestalt gehört er, schon vermöge seiner Verwandtschaft mit den Entwicklungsgedanken, zum eisernen Bestand der modernen Weltanschauung. Man denke nur an Fechners „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ [1]) und an Emerson's Einleitung zu seinem Essai „Ausgleichungen“, worin er die Predigt eines „rechtgläubigen“ Pfarrers schonungslos kritisiert, weil sie eine mechanische Ausgleichung für die Bösen und Guten im Jenseits in Aussicht gestellt hatte, die von dem inneren Zusammenhang von Wohlbefinden und Wohlverhalten absah. —

Aber, was wäre viel gewonnen, wenn man auch für diese Wahrheiten Jesus zum Zeugen anrufen kann und darf? Nicht die Weisheit, d. h. die Einsicht in die Torheit des Bösen und der Sünde im Blick auf ihre bitteren Folgen, nicht die große Tatsache der diesseitigen und jenseitigen Vergeltung und die Erkenntnis der ewigen organischen Gesetze, die die Entwickelung des Menschen zu einem guten oder bösen Ziel mit eherner Folgerichtigkeit bestimmen, heben an und für sich schon den Menschen aus dem Bannkreis seines Wesens heraus. Und gerade die letzte, zutreffendste Betrachtung des Menschendaseins und -Loses kann ihm nur über sein Elend die Augen öffnen (vgl. Schrempf's „Menschenlos“: „ich lebe nicht, ich werde gelebt“), so daß er davor erschrickt wie vor dem gorgonischen Haupte. Die Summe dieser elementaren Gesetze des Menschenlebens hat vielleicht niemand präziser und markiger auf den Ausdruck gebracht, als der

1) Vgl. u. a. darin folgende Stelle (S. 112): „Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung, daß jeder sich die Bedingungen seines zukünftigen Seins selbst schafft. Die Handlungen werden dem Menschen nicht durch äußerliche Belohnungen oder Strafen vergolten ... jenachdem der Mensch gut oder schlecht, edel oder gemein gehandelt, fleißig oder müßig gewesen, wird er im folgenden Leben einen gesunden oder kranken, einen schönen oder häßlichen, einen starken oder schwachen Organismus als sein Eigentum finden“ 2c.

Philosoph Emerson, wenn er in seiner Schrift „Die Führung des Lebens" (verdeutscht von Mühlberg, Leipzig 1862, S. 166) von dem Zusammenhang des irdischen und des jenseitigen Lebens des Menschen redet u. u. a. sagt: Die Menschen würden manchmal froh sein, „sich der Bürden und Pflichten des Lebens entledigen zu können. Aber ihr weises Gewissen fragt: ‚Was würde der Tod dir helfen?' Durch den Tod werden sie nicht befreit, sie dürfen aus Furcht den Tod nicht wünschen. Die Wucht des ganzen Universums ruht auf den Schultern jedes moralischen Individuums und hält ihn fest an seine Aufgabe geschmiedet . . . Euer Werk muß getan werden, bevor es von euch genommen wird".

Dieser Tatbestand ruft nur um so dringender nach einer andern Botschaft, nach einem Evangelium, das mehr bringt als nur eine Bestätigung und (zudem verschärfte) Auslegung der in die Menschenbrust geschriebenen Gesetze.

c) Jesus bringt etwas durchaus Neues, er bringt das Reich Gottes mit solchen Motiven und Quietiven, die im Stande sind, vermöge ihres überragenden Wertes die schon gegebenen in sich aufzunehmen und abzulösen, nachdem sie ihren vorbereitenden Dienst getan haben. Wohl nehmen diese eine relative Selbständigkeit ein, insofern durch ihre Beherzigung in ethischer Beziehung Zucht und Ordnung in das Gefüge des menschlichen Seelenhaushalts kommt und in religiöser der feste Halt eines transzendenten Glaubens dargeboten wird, aber andererseits sind sie in sich selbst zu ohnmächtig, um den Menschen über seinen Zustand hinaus und emporzuheben, sie sind Motive, aber noch keine lebendigen Motoren, sie sind mehr ein Soll, als ein Haben.

Dafür bringt Jesus in seiner Verkündigung des Reiches Gottes oder der Gottesherrschaft ein höchstes Gut. Darum ist dieser Begriff der Mittel- und Krystallisationspunkt seiner Predigt, dem alle anderen Motive dienstbar gemacht werden. Die wichtigsten Momente desselben werden wir, ohne weitere biblisch-theologische Begründung dafür beibringen zu müssen, in Folgendem erkennen dürfen:

1. Einmal wird in ihm zuallererst ein Gut, eine Gabe

dargeboten, nicht eine Forderung gestellt, ein höchstes Gut, das durch seinen eigenen Wert anzieht und im Stande ist, relative, niedrige Güter auszulösen, geschweige verkehrte, sündige Triebe und Beweggründe auszustoßen. Daher nehmen die hieraus geschöpften Motive z. T. vollständig antithetische Formen an: „wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren“ ꝛc.; „wer Vater oder Mutter ꝛc. mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert“, und stellen das aut-aut in der denkbar schärfsten Tonart, Luk. 9$_{57}$ ff., oder fordern eine Entscheidung auf der Stelle (Matth. 19$_{21}$ ff.), vgl. auch die scharfe Antwort an den Mann, der sein Erbe nicht fahren lassen wollte. Diese herben Aufforderungen wären eigentlich eine Grausamkeit, wenn nicht das dargebotene Gut in einer für jeden ehrlichen, nachdenkenden und suchenden Menschen einleuchtenden Weise seinen alles überragenden Wert besäße und bewiese. Letzteres geschieht denn auch tatsächlich, d. h. durch Tatbeweise, welche die Verkündigung und zumal die Mahnrede, den Imperativ: „Aendert euren Sinn“, besinnet euch um, erst triftig machen: das Himmelreich ist herbeigekommen, Gott ist mit seiner Kraft und mit seinem Heile zur Stelle. Das beweisen die Machtwirkungen Jesu über alle Dämonen und all das vielgestaltige innere und äußere Elend, das auf der Menschheit lastet. Nach Matth. 12$_{28}$ ff. soll das Volk selbst daraus den Schluß ziehen, daß das Reich Gottes über es gekommen sei. Dieses Moment des Tatsächlichen, das die evangelische Verkündigung trägt und recht eigentlich begründet, kann nicht wichtig genug genommen werden. Ihr evangelischer Charakter hängt zu allen Zeiten ganz und gar eben daran. „Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen getan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gut, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Taten,

Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt". — Dieses klassische Wort Hamann's (Schriften von Roth VII, 58) läßt klar und scharf den Ton hervortreten, auf den jede Verkündigung gestimmt sein muß, die als evangelisch und dem Vorbild Jesu entsprechend gelten will!

2) Dieses dargebotene Gut ist ebendarum ferner ein nicht nur transzendentes, sondern ein immanentes; das Reich Gottes nicht nur ein jenseitiger Ort himmlischer Herrlichkeit, sondern ein Herrschaftsgebiet des geistigen Gottes in den Menschen, die sich ihm anvertrauen. Damit ist gegeben: wer zu ihm gehört, d. h. wer glaubt, der ist schon gerettet von dem kommenden Gerichte. Das Heil ist ein gegenwärtiges.

Und dies ist es weiter darum, weil

3) das Reich Gottes ein Gut persönlicher, sittlicher Art ist, nicht etwas sprödes Aeußeres, sondern etwas, was unmittelbar in den Menschen eingeht; nicht etwas, was mittelbar ihn bestimmt als Lohn oder Vergeltung, sondern direkt ihn beeinflußt durch seinen inneren Wert. Das Motiv zum Guten liegt in der Kraft, in dem Geiste, in der Herrschaft Gottes selbst. „Gott treibt hervor, was er in dem Menschen schaffen will". Da wird die Formel zur Wahrheit: „Da quod jubes et jube quod vis". (A. a. O. S. 11 f.)

Und weil es ein persönliches Gut ist, nicht eine Sache, auch nicht ein System, sei es von Wahrheiten, sei es von Zuständen, so tritt sofort die Bedeutung der Person Christi hervor. Das Reich Gottes ist — ursprünglich angeschaut — er selber. In ihm ist es da. Daher liegt am Glauben, an dem Zug zu ihm, der Sympathie mit ihm alles. „Das Leben der Seele ist seine Sache, seine Sache ist Gottes Sache und die Hauptsache in der Welt — die Triebfedern der Furcht und der Lohnsucht werden mehr und mehr ausgeschaltet, „die innere Sympathie mit dem Gut und den Personen, die es bringen (d. h. zunächst mit Jesus, „der Urzelle", wie einmal Lagarde ihn nennt – und sodann mit denen, die sich an ihn angegliedert haben), ist der Anknüpfungspunkt im Streben und Fühlen der Seele" (Niebergall a. a. O. S. 13). Daher tritt das persönliche Moment im

Vertrauensverhältnis zu Jesus, dem Bringer des Reiches, dem lebendigen Bürgen dafür, daß es da ist, so hervor, daß der Glaube an ihn schon auf seiner elementaren Stufe so viel wagt und so viel vermag, sowohl in der Richtung auf das Heil das er bringt, für Leib und Seele (vgl. das blutflüssige Weib Mt. 9_{20} ff., den Gichtbrüchigen und seine Träger Mt. 9_{1} ff. — andererseits die große Sünderin Luk. 7_{36} ff.), als in der ethischen Richtung auf die Forderungen, die er stellt (Mt. 19_{27} ff.: „wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt"). Man nimmt Maßstäbe an und Motive in sich auf, die dem gewöhnlichen Räsonnement schnurstracks widersprechen und die Grundsätze der Welt auf den Kopf stellen (Matth. 18_{1} ff. u. a. St.). Daraus geht weiter hervor, daß, um diese sich anzueignen und solchen Gesinnungswechsel zu vollziehen, die Reflexion weder nötig ist, noch zureicht; nur die *Anempfindung*, daß es so etwas gibt, wie das Reich Gottes es ist, und daß es in Jesu da ist, man nenne es, wie man will, am besten mit den Worten des Paulus: „Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geiste", ist das Entscheidende. Hier hört das Begreifen und Beweisen mit Verstandesgründen auf: hier ist auch der Punkt, an den sich mit einem Scheine von Berechtigung die mißverständliche Deutung des Wortes vom „Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam Christi" (2. Cor. 10_{5}) heften kann.

4) Daher läßt sich schließlich das hohe Gut des Reiches Gottes auch konkret bezeichnen als *persönliche Gemeinschaft mit Christus* und durch ihn mit Gott (vgl. 1 Joh. 1_{1} ff.). Deshalb kehrt die Formel immer wieder: „um meinetwillen" oder „der ist mein nicht wert", oder „wer mich bekennet 2c.". Diese Motive alternieren, als in concreto gleichbedeutend, mit den das Reich Gottes betreffenden und nennenden: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes 2c." u. a. Damit treten die *allerhöchsten* Motive in Kraft, die Zugehörigkeit zu ihm und zur Familie Gottes, die Gotteskindschaft und ihr Adel": „euer himmlischer Vater": so wird Gott genannt und die Gotteskinder werden erinnert: „ihr sollt barmherzig (nach Lukas), ja *vollkommen* (nach Matth.) sein, wie euer Vater im Himmel voll-

kommen ist". An dieses erhabenste Ehrgefühl, das sie als „Kinder des Allerhöchsten" haben sollen, wird auch appelliert bei der Mahnung zur Feindesliebe, Luk. 6 35. Noblesse oblige. Das Echo dieser in die Seele der Jünger hineingesenkten Privilegien und der daraus erwachsenden Pflichten hallt uns deutlich entgegen in Zeugnissen, wie 2. Petr. 1 3 ff. (θείας κοινωνοὶ φύσεως). —

Es ist von größtem Interesse, diese so vielfach abgestuften Motive, mit denen Jesus an den Seelen gewirkt hat, zu unterscheiden, zu vergleichen und zu sehen, wie sie ineinander gearbeitet worden sind. Wie die zuerst beschriebenen (überkommenen) fragmentarischen Motive rationaler, ethischer und religiöser Art einerseits zu voller Geltung und Auswirkung kommen, so werden sie andererseits diesen letzten, höchsten Gesichtspunkten dienstbar gemacht, so daß sie in dem Generalnenner des Reiches Gottes restlos aufgehen.

Aus dem gegebenen Ueberblick läßt sich auch schon, was den vorbildlichen Wert der Predigt Jesu betrifft, eine dreifache Folgerung für unsere Tätigkeit ziehen. Einmal: es handelt sich bei ihr zunächst um eine möglichst weitherzige und -blickende Verwertung aller Wahrheitsmomente des vielgestaltigen Menschenlebens, um die Inanspruchnahme der Vernunftgründe und sittlich-religiösen Triebkräfte überhaupt. Sodann handelt es sich um eine zielbewußte erzieherische Herausarbeitung und Suggestion der höchsten Motive, die sich um den zentralen Gedanken des Reiches Gottes gruppieren. Dies aber ist drittens nur dann möglich und ersprießlich, wenn der Pulsschlag der persönlichen Beziehungen, d. h. der Gemeinschaft mit Jesus und Gott, im Prediger lebendig und so im Stande ist, auf die Hörer anregend und anziehend zu wirken, in sie überzugehen und das entsprechende Interesse zu wecken. Daß wir gerade in letzterer Beziehung unter der Nachwirkung eines vielfach intellektualistisch bestimmten und darum verkürzten Christentums schwer zu tragen haben und infolge dessen an einem empfindlichen Defizit leiden, wird sich im folgenden ergeben.

Daß und in welcher Weise diesen Motiven in ihrem abgestuften Gewichte die entsprechenden Quietive, d. h. Beruhi-

gungsgründe, zur Seite gehen, bedarf keiner weitläufigen Ausführung. Doch ist es nicht überflüssig und nicht unwesentlich, auf die Gefahr hinzuweisen, die so naheliegt: der Christus consolator wird oft verzeichnet und Jesus zum Tröster im gewöhnlichen landläufigen Sinne des Worts in und gegenüber den Uebeln und Leiden in der Welt gemacht. Die Richtigstellung dieser Auffassung und die richtige Verwertung der Trostgedanken aber gewinnt man unschwer, wenn man den Zentralgedanken des Reiches Gottes zum beherrschenden Gesichtspunkt nimmt, und zwar in der ganzen Fülle seiner Beziehungen. Nach zwei Seiten hin überbietet dieses höchste Quietiv das gewöhnliche Niveau der Trostgedanken, worauf die Menschen Anspruch zu machen pflegen. Einerseits hat es Jesus nicht nötig, viele Worte des Zuspruchs und Trostgründe gegenüber den gegebenen Uebeln und Schmerzen des Daseins einschließlich des Todesloses aufzuwenden, aus dem einfachen Grunde, weil er über die Tatensprache verfügte und mit der siegreichen Hilfe auf den Plan trat. Es ist uns hiemit ein Wink gegeben, wiefern wir in den vielberufenen und verrufenen Versuchen der Gebets- und Krankenheilungen unserer Zeit nur eine Karikatur von ursprünglich berechtigten, d. h. in dem vollen Evangelium vom Reiche Gottes begründeten Gedanken und Postulaten (vgl. Matth. 4_{12} ff.) zu sehen haben. Man darf auch, ohne der Gefahr der Schwärmerei sich auszusetzen, gerade im Gegensatz gegen die oft so weichlichen, dem Gedanken des ewigen Lebens im Sinne Jesu so ganz und gar nicht nach Inhalt und Umfang gerecht werdenden „Stimmen des Trostes an den Gräbern" der Christen eine wichtige Erinnerung, die Lhotzky in seinem Buche „Leben und Wahrheit" (2. Aufl. S. 133 ff.) gibt, nicht von der Hand weisen, wenn er u. a. sagt: „Unter uns gibts Millionen, die dem Tode ungemessenes Recht zusprechen, sogar eine gewisse Verehrung zollen. Ja das Schmerzlichste ist eigentlich, daß sogar das ganze Tun Jesu Christi, den man als Auferstandenen, also doch Besieger unseres Erbfeindes, des Todes preist, in dem Denken vieler Menschen darin aufgeht, in das einmal unvermeidliche Todesschicksal eine freundliche Hoffnung eingewoben zu haben oder eine Möglichkeit ruhig zu sterben geschaffen

zu haben, wenn auch in sehr beschränktem Umfange. Die Sache Jesu Christi eine Sterbegelegenheit! O du schwarze Nacht der Finsternis! . . . Jesus ist das Leben und hat mit dem Tode schlechthin keine Gemeinschaft" rc.

Behält man die ganze Fülle des Begriffs des Reiches Gottes oder der Gottesherrschaft im Auge, so wird auch nach einer anderen Seite hin verständlich, wie sehr die Trostgedanken Jesu die gewöhnlichen Bedürfnisse überragen: sie nehmen überwiegend eine andere Frontstellung ein, als diejenige gegenüber den Uebeln des Daseins und richten sich in erster Linie gegen die Not der Sünde und der Schuld, von der der Mensch durch die Vergebung und die Kindesstellung zu Gott befreit wird — der ganze Mensch ist auf eine neue Stufe des Lebens versetzt — ebendarum auch gegen die Last der gesetzlichen Frömmigkeit (Matth. 11 Schluß) und gegen den Sorgengeist, der dem Kinde Gottes nicht mehr ansteht, ja recht verstanden zur Naturunmöglichkeit wird (Matth. 6 25 ff.: in der Frage: Seid ihr denn nicht vielmehr denn sie? sind als Subjekt nicht die Menschen schlechthin, sondern die Kinder des himmlischen Vaters zu verstehen). Ebendarum richtet sich der Trost und Zuspruch Jesu besonders häufig auf den Druck der Verfolgungsleiden, die um seinet- und um des Reiches Gottes willen seine Jünger treffen.

Es ergibt sich auch hieraus, wie im Gute des Reiches Gottes die Quietive ihre Einheit finden. Hievon gilt buchstäblich das Liederwort: „Erlang ich dies Eine, das alles ersetzt, so werd ich mit einem in allem ergötzt". Und ebenso ergibt sich, daß im Mittelpunkt des Trostes er selber steht, Matth. 11 28.

3. Im Anschlusse an das Gesagte bekommt darum die Frage ebensowohl ein besonderes Interesse, als eine gewisse Schwierigkeit: wie steht es mit der Persönlichkeit Jesu des Predigers selbst? Wiefern kann von deren Vorbildlichkeit für uns noch gesprochen werden, da er doch, was das Verhältnis seiner Persönlichkeit zu seiner Verkündigung betrifft, eine wesentliche Ausnahmsstellung einnimmt? Wenn auch von vorneherein in bezug auf dieses Verhältnis die eine Seite des Problems ausgeschaltet werden muß, die man kurz die dogmatische nennen kann, näm-

lich die Frage, in wiefern Jesus in den Inhalt des Evangeliums hineingehört, die Frage, die Paulus präzis so beantwortet (2 Kor 4 5): „Nicht uns selbst verkündigen wir, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen" — so bleibt selbstverständlich davon unberührt die Tatsache, daß ein solidarischer Zusammenhang zwischen der Persönlichkeit des Predigers und seiner Verkündigung besteht, für den das Vorbild Jesu wie kein anderes maßgebend ist. Und was in dieser Beziehung schon das Gewissen sagt, das erhebt das Wort Jesu zu voller Klarheit und Bestimmtheit: „wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" Joh 20 21). Damit ist eine doppelte Voraussetzung für die richtige Ausübung des Dienstes am Evangelium festgelegt. Einmal: Seine Sache ist unsere Sache, sodann: sie muß unsere persönliche Angelegenheit sein. In dem Maße, als wir uns mit unserer Predigt identifizieren wollen und können, kommen wir dem Vorbilde Jesu nach. Damit ist sicherlich nicht zu viel verlangt. Es setzt nur ein Zwiefaches voraus, was die conditio sine qua non der lebendigen Predigt überhaupt ist: feste Ueberzeugung und innere Beteiligung, jenes zufolge des Grundsatzes der Wahrhaftigkeit; „wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben", dieses nach dem psychologischen Gesetz des inneren Interesses: „wir können es ja nicht unterlassen, davon zu reden, was wir gesehen und gehört haben" oder, wie Paulus es noch stärker formuliert: „ich kann nicht anders, wehe mir, wenn ich es unterließe" (1 Kor 9 16). Diese Solidarität zwischen Person und Rede folgt aus der Natur der Sache. Es gibt wohl eine theologia irregenitorum, aber keine Verkündigung des Reiches Gottes seitens derer, die nicht darin sind. Das „Objektive" kann man etwa darbieten ohne innere Beteiligung, z. B. die rationalen Motive oder auch das religiöse System einschließlich des eschatologischen Hintergrunds, die „fides quae", oder endlich die Historie, auch die biblische: aber das, was im Reich Gottes der Mittel- und Herzpunkt ist, die persönlichen Beziehungen und Kräfte, kann niemand weitergeben, als wer darin steht und davon bewegt wird (Röm 12 7). Diese Solidarität zwischen Predigt und Prediger begründet recht verstanden einen ge-

wissen character indelebilis im evangelischen Sinne des Wortes, dem gegenüber der katholische Begriff sich nur wie ein materialistisches Mißverständnis darstellt. Daran ändert auch nichts die für jeden ehrlichen Zeugen der Wahrheit schmerzliche Tatsache — die den großen Abstand zwischen dem Urbild und den Abbildern, zwischen dem Meister und den Jüngern immer neu zum Bewußtsein bringt — daß wir die Wahrheit des Evangeliums mit unserer Person nicht decken können, sondern uns umgekehrt unter ihr Gericht selber stellen müssen. „Wer dann das Leben des Lebendigen als eine Kraftwirkung im eigenen sittlichen Ringen erfahren hat und die Gabe hat, Selbstempfundenes einfach-natürlich wiederzugeben, kann in prophetischer Rede anderer Gewissen aufrütteln und ein wirklicher Zeuge Christi werden". (S. Keller in „Auf dein Wort" 1903, S. 280.)

II.

Wenn im vorstehenden stets die Voraussetzung stillschweigend festgehalten worden ist, daß unsere Predigttätigkeit die im wesentlichen homogene Fortsetzung von derjenigen Jesu selbst sein soll und kann, so bedarf nicht etwa diese Voraussetzung einer Begründung, wohl aber unsere herkömmliche Predigtweise einer sorgfältigen Prüfung und Revision ihres Betriebs: Wie stellt sie sich an dem Maßstab des Urbilds und Vorbilds gemessen dar? Sie soll Evangeliumsverkündigung sein und kann es auch sein. Sie soll es sein, denn die Predigt („praedicare") ist ihrem Begriff nach Verkündigung von etwas neuem — und das Reich Gottes ist gegenüber dem gegebenen Natur- und Kulturzustand, auch der christlichen Atmosphäre und Sitte, in jedem Geschlechte etwas neues, ein Neuland Gottes — und sie kann es sein. Denn der Rückgang zu und das Schöpfen aus der ursprünglichen Quelle ist zu jeder Zeit offen. Das Quellwasser läßt sich fassen. So gewiß es in den modernen Großstädten mit ihren Hunderttausenden möglich gemacht ist, so frisches und reines Wasser zu trinken, als wäre es aus dem Borne im Walde geschöpft, so gewiß ist uns „Spätgeborenen" — ein relativer Begriff! — nicht zugemutet, nachdem die Quelle des Evangeliums sich zum Strome

erbreitert hat, der die christliche Welt bewässert, mit fadem, abgestandenen Flußwasser unsern Durst zu stillen. Da nun aber andererseits nicht geleugnet werden kann, daß der Abstand der landläufigen Predigtweise von der Jesu ein ganz bedeutender ist, so drängt sich die Frage auf: Muß das so sein? oder genauer: wiefern ist diese Entfernung einerseits einfach geschichtlich bedingt, begreiflich und als irrelevant unbedenklich hinzunehmen? wiefern ist sie andererseits verhängnisvoll und als Entartung zu verurteilen? Daß dieser Unterschied gemacht werden muß, ergibt sich ja für den, der die Dinge geschichtlich zu betrachten versteht, von selbst. Der Zweck dieser Untersuchung schließt nun von selbst das Eingehen auf die kirchengeschichtliche und liturgische Entwicklung des „Predigtgottesdienstes" bis auf die Gegenwart und sodann auf die methodologische und technische Frage, wie weit die homiletische Kunst als Hilfsmittel für die Predigt des Evangeliums dienlich und notwendig sei, aus. In jener Beziehung genügt die Erinnerung daran, daß die Reformation die Predigt des göttlichen Worts so sehr in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gestellt und so sehr als erstes und höchstes Gnadenmittel gewertet hat, daß „Predigt und Gotteswort" (vgl. den Katechismus Luthers) fast zu Wechselbegriffen, zu Synonymen geworden sind. Dies wäre nicht geschehen und dieses testamentarische Vermächtnis an die evangelische Kirche wäre von dieser Seite nicht ergangen, wenn nicht der Gesichtspunkt der beherrschende gewesen wäre, daß die Predigt das eigentliche Gefäß des Evangeliums, d. h. der Heilsverkündigung, sein müsse und könne. Wenn wir dieses Testament hochhalten, so ergibt sich für unsere Predigtweise der einfache Kanon: eine Predigt ist soviel wert, gerade soviel (nicht mehr und nicht weniger), als sie Gehalt an (wirklichem, echtem) Evangelium besitzt. Und daraus ergibt sich weiter, daß innerhalb der evangelischen Kirche, wie auch die äußeren Formen der Predigtweise sich gegenüber ihrer anfänglichen Gestalt gewandelt haben mögen, die Kontinuität unserer Verkündigung mit dem ursprünglichen Evangelium prinzipiell gewahrt ist. — Was sodann die andere Frage, die nach dem Wert und Einflusse der Homiletik

auf unsere Predigtweise, betrifft, so sind die Hauptgesichtspunkte, von denen aus der Umfang und die Grenze ihres Wertes für die richtige und zweckentsprechende Reproduktion des Evangeliums sich ergeben, unschwer zu bestimmen. Einerseits unterliegt es keinem Anstand, mit Vinet (Homiletik, S. 6) zu sagen: „die Rhetorik ist das Genus, die Homiletik die Spezies", d. h. es gibt eine „Kanzelberedtsamkeit", obwohl sie eine eben so schöne, wie gefährliche Kunst ist. Warum sollte auch nicht die Kunst des Schönen dem höchsten Gut der Wahrheit dienen? Ist es doch auch nicht unberechtigt, zu sagen, daß wir Prediger in dieser Beziehung zu unserem Urbild im besten Falle stehen, wie das Talent sich zum Genie verhält! Und das Talent bedarf der Pflege, der Ausbildung. Endlich beschränkt sich der Wert der Homiletik für die Rede nicht nur auf die Form derselben — goldene Aepfel sollen in silbernen Schalen dargeboten werden, für den höchsten, wertvollsten Inhalt ist das schönste Gefäß gerade schön genug — sondern er erstreckt sich auch auf den Inhalt. Und da zum Inhalt der Predigt nicht nur das Zeugnis, der Heroldsdienst, sondern auch der Beweis, die denkende Verarbeitung, gehört, so erfordert schon diese Aufgabe gewissenhafte Uebung und Einübung und ein Vertrautwerden mit der geheimnisvollen Klaviatur des menschlichen Geisteslebens. Waren es nicht diese mit dem „Wachstum des Worts" verbundenen, sich immer mächtiger und dringender gestaltenden Bedürfnisse und Erfordernisse der Wortverkündigung, welche schon die Apostel zur Konzentration auf ihre Hauptaufgabe und zur Vornahme der Arbeitsteilung zwischen dem Dienst des Wortes und dem „Tischdienst" (Apostelgesch. 6 2) gebieterisch zwangen? Aber das sind elementare Wahrheiten, die man heute nicht erst betonen muß. Wichtiger ist es andererseits auf die Grenze der gesunden und der ungesunden Verwertung der homiletischen Kunst hin- und diese letztere in ihre Schranken zu weisen. Denn die Gefahr ihrer Ueberschätzung ist größer, als die der Unterschätzung, und die Warnung der Königin an den Polonius in Shakespeares Hamlet „mehr Inhalt, weniger Kunst" dem herkömmlichen Betrieb gegenüber mehr angebracht, als die entgegengesetzte. Sowie die Kunst irgendwie hervortritt als Selbst-

5*

zweck, statt als Mittel zum Zweck, als durchsichtige Hülle des inneren Wertes der Sache, seis in bezug auf die Form, als die „gewählten Worte", seis auf den Inhalt, als die kunst- oder auch geistvollen Gedankengänge, so ist es auf Kosten des inneren Gehalts, des evangelischen Inhalts geschehen, der, wie Paulus 1. Kor. 1 17 kurz und treffend bemerkt, nur darunter leidet, „ausgeleert wird." Ist schon vom ä st h e t i s ch e n Standpunkt aus vor jeder Ueberwucherung des Künstlichen dringend zu warnen — was ein Architekt einmal sagt, „daß ein Gebäude, welches seinem Zweck genau und vollkommen entspricht, notwendig auch s ch ö n sein muß, obwohl Schönheit bei seinem Bau nicht beabsichtigt war", das gilt noch viel mehr vom Bau der Rede. Da ist es sicherlich „ein Zeichen von Bildung, große Dinge in der einfachsten Manier zu sagen" (Emerson) — so verlangt erst recht der innere Wert des Evangeliums, daß man nicht versuche, ihm auf- und nachzuhelfen. Endlich gilt: „Rien de beau que le vrai": diese Wahrheit bezeugt in der ganzen Literatur nichts so unwiderleglich, wie die unvergleichlich einfache und schöne Redeweise Jesu, bei der man deutlich sieht, wie der große Inhalt sich die Form von selbst geschaffen hat. —

Das Gesagte wird genügen, um zu beweisen, daß der Einfluß der kirchengeschichtlichen Entwicklung einerseits, der kulturellen Zusammenhänge und fachlichen Schulung des Standes der Prediger andererseits nicht etwa an sich schon den großen Abstand unserer Predigtweise von der Jesu begründen müßte, wenn nicht besondere, allerdings auf dem gegebenen Boden unvermerkt und ganz von selbst erwachsene, störende Exponenten unserer Verkündigung hinzugetreten wären, gegen die wir uns zu wehren haben, und deren wir uns erwehren k ö n n e n.

a) Den e r st e n, die Kraft und Ursprünglichkeit unserer Evangeliumsverkündigung hemmenden Faktor möge eine persönliche Erinnerung beleuchten. Auf einer Studienreise nach England und Schottland hatte ich einst Gelegenheit, besonders im letzteren Lande mit seiner religiös und kirchlich so lebhaft interessierten und fortgeschrittenen Bevölkerung, die Vertreter der verschiedenen Denominationen kennen zu lernen und manchen überraschenden Aufschluß

über die dort wirksamen Kräfte zu erhalten. Da war mir die Unterredung mit einem Professor an dem Congregational College besonders interessant, aber auch für unsere deutschen Verhältnisse von niederschlagender Wirkung. Ich meinte, wenn irgend etwas, so sei doch die Predigt bei uns in verhältnismäßig gutem Stande. Denn ich gedachte der vielen geistvollen und erhebenden Predigten, die ich gerade auch als Student gehört und woran ich mich erbaut hatte. Er aber faßte sein Gesamturteil in dem Wort zusammen: „wie viel Formalismus! Ich habe in Deutschland viel Phrase gefunden."

Das ist nun ein sehr allgemeiner und weitschichtiger Begriff; ich verstand den Kritiker zuerst gar nicht. Aber allmählich ging mir an dem von ihm entwickelten Gegensatz ein Licht auf. Er schilderte in lebendigen Farben die zielbewußte, aggressive Predigt, das missionierende Zeugnis seiner Kirchengemeinschaft, die von den Predigern, ja schon von den Kandidaten des Predigtamts und den Aspiranten für die Seminarlaufbahn verlangte Probe des persönlichen Interesses und entschiedenen, tatsächlichen Zeugnisses, und wies darauf hin, wie dagegen bei uns in Deutschland die wissenschaftliche Vorbildung einschließlich der Examensnote zur Grundlage gemacht werde, die praktische Fortbildung vielfach mangle und die Gefahr des Schlendrians in den gegebenen gebahnten Geleisen die Aktivität bedrohe u. s. w. Er wollte kurz gesagt zeigen, wie unter der Routine der kunstgerechten und schulmäßigen Predigtweise das einfache, wirkungskräftige, ins Leben hineingreifende, den Hörer vor persönliche Entscheidungen stellende Zeugnis zu kurz komme, jedenfalls unter dieser Umklammerung leide.

Was mir damals aufdämmerte, das ist mir heute in vielfacher Beziehung zur Ueberzeugung geworden: Es ist in dieser Kritik mehr als nur ein Quentchen Wahrheit enthalten. Wir leiden unter dem Formalismus nicht nur in der Beziehung, die oben schon berührt wurde, daß den Ansprüchen der Schule, der Kunst oder gar Aesthetik leicht die gebieterischen Forderungen der eigentlichen Erbauung, seis der Erweckung, seis der Vertiefung, geopfert werden. Wenn dagegen dem Prediger immer die cura animarum lebendig vor der Seele stehen oder auf dem

Herzen brennen würde, einerseits die Fülle und Größe des darzubietenden Heils, andererseits das dringende Bedürfnis und die schreiende Not der noch in unerleuchtetem und unerlöstem Zustande darniederliegenden Seelen, so ergäbe sich eine solche Spannung des Interesses, welche der künstlichen Hilfsmittel je länger, je mehr entraten und sich einen Ausdruck schaffen würde, der sich durch seine Wahrheit und Dringlichkeit selber beglaubigt. Damit verbände sich, was andererseits den Inhalt betrifft, von selbst mehr Aktualität der Predigt, Aktualität in dem Sinne, daß die Motive des Evangeliums mehr in der Frische der Gleichzeitigkeit dargeboten und sozusagen mobil gemacht würden. Mangel an Aktualität ist es, wenn z. B. mit viel Mühe und Umständlichkeit, die die Hörer ermüdet, ehe sie selbst für ihre Person in Anspruch und vorgenommen werden, die geschichtlichen Verhältnisse des jeweiligen Textes beschrieben und ausgemalt werden, und wenn dann die Anwendung auf die Gegenwart, der Angriff auf die Gewissen und die Zueignung an die Gemüter erfolgen sollte, Zeit und Kraft schon verbraucht sind[1]. Die Folge hievon ist, daß betr. die Wahrheit, sei es eine Gabe oder Aufgabe, Gebot oder Angebot, nur auf Abstand wahrgenommen wird und ihre magnetische Kraft versagt.

Gewiß beginnt die eigentliche Schwierigkeit der Aufgabe der Predigt, aber auch das Geheimnis ihrer Wirkung erst da, wo der Prediger das Bedürfnis der Hörer in seine Meditation hineinnimmt und mit den Textgedanken in lebendigen Kontakt bringt — aber eine Dispensation von dieser Pflicht gibt es nicht. Zum mindesten ist von jeder Predigt soviel zu verlangen, daß irgendwo dieser Kontakt hergestellt wird, damit der elektrische Schlag erfolgt oder ein neues Licht aufleuchtet. Die Hörer haben einen

1) In der Diskussion wurde der Referent gefragt, was unter „aktuell predigen" zu verstehen sei. Es wurde auch darauf hingewiesen, daß viele meinen, mit der Bezugnahme auf „brennende" Zeitfragen (soziale und Tagesinteressen rc.) werde die Predigt aktuell gestaltet. Das sind aber offenbar Nebendinge, Hilfslinien und Konstruktionen, die jeweils oder mitunter zur Anwendung und Geltung kommen dürfen. Aktuell predigen im allgemeinen und normativen Sinne des Wortes heißt offenbar so predigen, daß der Hörer merkt: Tua res agitur! Diese Aktualität soll immer zu Stelle sein.

Anspruch darauf, daß sie in der Predigt etwas bekommen, etwas, was anderswo nicht zu haben oder zu holen ist.

Es ist auch gar nicht schwer für den Prediger, eine Selbstkontrolle nach dieser Seite hin zu üben, um zu erkennen, wie weit er im Formalismus stecken geblieben oder zur Aktualität vorgedrungen sei. Je „objektiver", seis geschichtlich, seis dogmatisch, sein Produkt ist, desto mehr Mühe wird es ihn kosten, es zu memorieren, um die Predigt „ablegen" zu können. Je mehr es subjektives Eigentum geworden ist, nicht nur durchdacht, sondern durchlebt, desto mehr wird sich das nachgehende Auswendiglernen von selbst erübrigen. Und wenn die Erfahrung zeigt, daß zumeist die Anfänger lang memorieren müssen, die Gereiften weniger und immer weniger, so müßte diese Erscheinung ganz auffallend sein, da ja das Gedächtnis in jungen Jahren schneller und treuer ist, als in älteren, wenn es sich nicht einfach daraus erklärte, daß auf der reiferen Stufe mehr Aktualität, d. h. Beteiligung der Subjektivität an dem Inhalt der Predigt vorhanden zu sein pflegt.

b) Vielleicht bedarf dieser Kanon einer Einschränkung: „Uebung macht den Meister" und mit dieser Meisterschaft kann der Formalismus nicht bloß zusammenbestehen, sondern — leider! — daraus seine Nahrung ziehen. Dann nennt man ihn Routine. Aber das könnte nicht geschehen, d. h. das Gewissen ließe es nicht zu — denn hier gähnt schon die Gefahr der Heuchelei und des Schauspielertums (Ps. 50 16) — wenn nicht der Formalismus einen Bundesgenossen fände an einem zweiten gefährlichen Exponenten der landläufigen Predigtweise, der sozusagen schon vorher auf dem Plan ist.

Wir Theologen denken vielleicht nicht genug daran, daß wir nicht ungestraft Theologen sind und den Preis dafür zahlen müssen. Wohl dürfen wir auch sagen: Weil wir Theologen sind, wollen wir unser Amt preisen (Röm. 11 13). Die Theologie ist für die Kirche und für das Predigtamt ganz unentbehrlich, wofür schon der große Theologe Paulus mit seinem Lebenswerk den unvergänglichen Beweis liefert. Wie wäre sonst eine gesunde und umfassende Vermittelung der ewigen Wahrheit des Evangeliums mit dem geistigen Besitzstand der jeweiligen Zeit an

Wissenschaft und Kultur und mit dem dem Menschen eingestifteten Streben nach universeller Erkenntnis der Wahrheit möglich? Aber in Bezug auf das Verhältnis der Theologie zur Predigt gilt es in formeller wie materieller Beziehung den Unterschied klar und scharf zu fassen und festzuhalten zwischen dem, was Glaube und was Theologie, oder zwischen dem was Sache des Christen, und was Sache des Theologen, des Fachmannes ist. Die Verwischung dieser Grenze hat den unseligen Bann des Intellektualismus in die evangelische Kirche und speziell in ihre wichtigste Funktion, die Predigt, hineingetragen, gegen den es bewußt anzukämpfen gilt, sowohl in formaler, wie in materialer Beziehung. Bedächte jeder predigende Theologe, daß unsere theologischen Formeln und Schulbegriffe von der Buße und Heilsordnung, Sünde und Gnade, Erlösung und Versöhnung, Rechtfertigung und Heiligung u. s. w. eben Hilfslinien und Hilfskonstruktionen sind, mit denen wir die Aufgaben und Probleme des christlichen Glaubens und Lebens zu lösen, genauer eigentlich bloß zu erklären suchen, so würde er vielen unnützen Ballast aus seinem Vortrag entfernen. Er soll die Sachen, nicht die Begriffe darbieten, die realen Größen, nicht das Schema oder das System. Der Predigt soll man das theologische Gerüste nicht ansehen; es war nur Mittel zum Zweck: nötig für die Meditation: die Fragestellungen, Gesichtspunkte, die Erfindung, die Ordnung der Probleme verdankte er zum großen Teile diesem theologischen, sachlichen Rüstzeug. Aber er mute der Gemeinde nicht zu, seine Vorarbeit ihm nachzukonstruieren. In dem Maße, als ein Theologe hierin Selbstentsagung zu üben, den Theologen auszuziehen und die Wahrheit der Sache selbst hervor und ans Licht treten zu lassen vermag, wird er als Prediger seiner Aufgabe genügen. Diese Pflicht greift daher auch in das Materiale der Predigt über. Um seines Faches willen kann den Theologen manche Frage, manches Problem aufs höchste interessieren, beschäftigen und umtreiben. Dem einfachen Christen aber ist es höchst gleichgültig, weil unverständlich, es macht ihm nicht heiß, weil ers nicht weiß. Seine Bedürfnisse gehen hin auf das Brot der Seele oder auf den Empfang der Arznei für seine Ge-

brechen, nicht auf die Darlegung und Analyse derselben durch den sachverständigen Fachmann. Zur Vermeidung von Mißverständnissen ist es wohl kaum nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß, wie die Grenze von Theologie und Glaube tatsächlich fließend ist, so auch die Verwendung und Verwertung theologischer, zumal prinzipieller Fragen in der Predigt unter Umständen geboten ist (vgl. darüber in dieser Zeitschrift Jahrgang 1901, S. 47—61). Hier handelt es sich nur darum, ein Seezeichen aufzupflanzen, um vor der Gefahr zu warnen, die im theologischen Intellektualismus droht, und um die Tragweite und Zusammenhänge derselben noch abschließend hervorzuheben, sei nur auf drei Momente hingewiesen. Einmal wird der Prediger in dem Maße, als er auf der Kanzel theologisiert, entweder über die Köpfe hinwegpredigen, oder aber einen Unterschied zwischen den intellektuell Geförderten und Zurückgebliebenen aufrichten, der dem Evangelium, das doch ein Gemeingut ist, wie Luft und Licht, schnurstracks zuwider wäre und vollends dem großen Wort Matth. 11_{25}f. geradewegs widerspräche. Damit verbindet sich die Gefahr, daß innerhalb der evangelischen Kirche ein Papat der Schriftgelehrsamkeit aufgerichtet werden könnte, das dem hierarchischen im Katholizismus einerseits, dem „Papat der Wissenschaft" andererseits an Schädlichkeit nicht viel nachgäbe, und auf den das Wehe Christi über die Schriftgelehrten zuträfe, die „den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen haben". Luk. 11_{52}. Sodann aber rächt sich jedes ungesunde Uebergewicht des Intellektualismus in der Predigt gerade in der Gegenwart auf eine geradezu verhängnisvolle Weise. Wo noch kirchlicher Sinn und Treue gegen den Glauben der Väter herrscht, vermag auch die Gemeinde der theologischen Schulsprache zu folgen und die religiösen Werte und Realitäten in und aus ihren Formeln zu empfangen und zu genießen: wo aber die kirchliche Sitte gelockert ist und breite Massen aus dem Verbande der kirchlichen Ordnungen entlassen sind, da zeigt sich die furchtbare Kehrseite dieses Zustandes: die ganze innere Enterbung und Entfremdung gegenüber den religiösen Gütern tritt unverhüllt hervor. Hatte man sie überwiegend nur als Lehre der Schriftgelehrten, d. h. des geistlichen

Standes, der Leiter der Unmündigen gefaßt, so wird mit der Schale auch der Kern preisgegeben. Die vielbeklagte Gleichgültigkeit ganz und gar auf Rechnung der intellektualistischen Verflüchtigung des Evangeliums zu schreiben, wird ja keinem Denkenden einfallen; sie hat noch ganz andere, schwer auszurottende Wurzeln. Aber wenn man als zutreffenden Gegensatz des Intellektualismus im Betrieb der kirchlichen Verkündigung und Unterweisung einen gesunden Realismus aufstellt, der die Sachen selbst, die persönlichen Werte und Güter der göttlichen Wahrheit darbietet, wer möchte leugnen, daß die Kirche am letzteren ein Defizit, am ersteren einen Ueberschuß bis in unsere Zeiten hinein aufzuweisen hatte? Und unsere Zeit schreit nach Tatsachen! — Die beklagte Gefahr, und dies ist das dritte Moment, worauf hinzuweisen ist, bedeutet eigentlich nur einen Ausschnitt aus einem größeren, umfassenderen Notstand, der mit einem Worte des gewiß im tiefsten Grunde rechtgläubigen und der Gesinnung nach konservativ gerichteten Fr. Denison Maurice beschrieben werden mag, wenn er in dem Briefe an einen Freund klagte: „Theorien haben wir wohl über die Sünde, die Rechtfertigung, die apostolische Succession, theologische Systeme, die wir protestantisch, römisch, romanisierend, anglikanisch oder dissidierend nennen. Aber wo ist in dem allem der allmächtige Gott selbst? Sicherlich nicht in erster Linie, nicht als Vater, sondern nur als der Erfinder eines Erlösungsplanes, als der Gründer eines kirchlichen Systems, das ohne Ihn, mit Hilfe von Päpsten, Fürsten und Schriftgelehrten weiter existiert ..... Aber keines dieser Systeme und Theoreme ist weit genug, daß sich ein Mann darin strecken darf, und das beginnt jedermann zu fühlen ..." Das ist so ein Wort, das sich einem tief in die Seele und in das Gewissen bohrt, wenn man über die Frage der „Verkündigung des Evangeliums an unsere Zeit" nachsinnt, ein Wort, das ganz gewiß nicht nur auf die englischen Verhältnisse um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zutrifft, sondern auch für unsere kirchliche — theologische und kirchenpolitische — Lage zu denken gibt. Hüben und drüben ertönt die Klage. Hüben, d. h. innerhalb der Kirche und von seiten ihrer

Diener und Vertreter: „wieviel Indifferenz und Entfremdung, bei Hoch und Nieder, zumal den Gebildeten!" Drüben aber: „wir finden nicht was wir suchen. Unsere Fragen werden nicht beantwortet. Man unterweist uns wie Schüler". Kein Wunder, wenn das System fertig, die Theorie geschlossen ist.

Damit ist schon ein Mißverständnis abgewehrt, das sich an diesen Protest gegen den Intellektualismus in der kirchlichen Verkündigung heften könnte, das Mißverständnis, als ob dieselbe nicht auf die Pflege der Erkenntnis auszugehen hätte. Im Gegenteil: das ist eine ihrer vornehmsten Aufgaben. Mit dem Schlagworte „undogmatisches Christentum" ist nicht geholfen in einer Zeit, wo gerade, was die ewigen Bedürfnisse des Menschen betrifft, eine solche Unsicherheit, ein solches Tasten und Greifen nach festen Halten und Grundlagen sich bemerkbar macht, sondern umgekehrt mit der Pflege einer sicheren, soliden Erkenntnis, welche den Tatsachen des Lebens gerecht wird und dazu dienen kann, in seine Rätsel und Dunkelheiten hineinzuleuchten. Das Evangelium ist immer und überall von elementaren festen Erkenntnisgrundlagen getragen, von welchen aus sich nach allen Seiten lichtgebende Strahlen und richtunggebende Blicke finden lassen, wenn man den Erkenntnistrieb nicht stillstellt, sondern befriedigt. Das ist dann nicht Intellektualismus, der die Produkte des religiösen Erkennens in ihrer Erstarrung, als fertige Größen darbietet, sondern da wird die Funktion des Erkennens, wie es sein soll, im lebendigen Flusse erhalten und gefördert.

Das verpflichtet uns, noch einer dritten Gefahr ins Angesicht zu sehen, welche unsere Predigtweise mit der vorbildlichen Art Jesu in Widerspruch zu setzen geeignet ist.

c) Wenn in neuerer und neuester Zeit zur Erweckung des christlichen Lebens, eben im Gegensatz gegen den durch formalistischen Betrieb der Predigt eingerissenen Kirchenschlaf die evangelisatorische Tätigkeit in Gang und Aufschwung gekommen ist, so ist hierin an sich ein gesunder Rückgriff auf die ursprüngliche evangelische Verkündigung zu begrüßen: denn der Formalismus wird durchbrochen, das Evangelium wird aktuell und mobil gemacht; der Intellektualismus scheint überwunden, denn

das Evangelium wird zu einer praktischen Angelegenheit des Menschen und der Imperativ: Rette deine Seele! zum beherrschenden Gesichtspunkte. Das ist gut und das mußte so kommen. Wenn aber nur nicht von einer neuen Seite eine Gefahr drohte! Die Frage ist, ob nicht bald ein Plus, bald ein Minus gegenüber dem ursprünglichen Evangelium mit dieser neuen Predigtweise sich verbindet, welches bei allem Ernst und Eifer ihren Wert wieder herabsetzt: ein Plus, insofern auch bei ihr vielfach das System und die Methode die einfache Darbietung der Gnade und Wahrheit umwoben hat und mit in den Kauf genommen werden muß, ein Minus, das die Kehrseite davon ist, nämlich eine Verengerung der guten Botschaft insofern, als die evangelisatorische Predigt, die den Menschen im innersten Kern seines Wesens zu erfassen strebt, den vielverzweigten Beziehungen des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens selten genug gerecht wird. Bezeichnend ist schon die Kritik, die einst Oetinger dem größten Evangelisten des 18. Jahrhunderts, dem Grafen Zinzendorf, angedeihen läßt, wenn er urteilt: „Zinzendorf springt mit beiden Füßen hinein und sagt nur: Jesus Christus! wogegen er darauf dringt, daß der sensus communis, das allgemeine Wahrheitsgefühl, mit seinen Beziehungslinien und Anknüpfungspunkten im vielgestaltigen Menschen- und Weltleben sorgfältig gepflegt und in Anspruch genommen werde. Damit ist dem Vorbild der Predigt Jesu gewiß besser genügt.

Die beschriebene Gefahr, die sich kurz mit dem geschichtlich geprägten Worte Methodismus bezeichnen läßt, soll nicht ausführlich noch nach der Seite hin beleuchtet werden, daß, wenn das Geheimnis der erwecklichen evangelistischen Predigt in dem Dasein und Wirken der den Worten entsprechenden Geistesmacht besteht — diese Vollmacht ist die conditio sine qua non der echten Evangelisation und der Wertmesser ihres Gehalts und Gewichts — der etwaige Mangel daran zur Folge hat, daß ein Formalismus in neuer Gestalt hervor- und das Surrogat an die Stelle des Wesens tritt.

Wenn man die geschilderten Mängel und Gefahren unserer Predigtweise, von denen man nicht wird sagen dürfen, daß sie

in zu düsteren Farben gemalt worden sind, ernstlich erwägt, so ist die Frage um so dringender, ob und wie sie erfolgreich bekämpft und überwunden werden können. Dies führt uns auf den letzten Punkt dieser Darlegungen, auf die prinzipiellen und praktischen Folgerungen, die wir aus der aufgezeigten Sachlage und aus ihrem Vergleich mit den vorbildlichen Zügen der Predigt Jesu zu ziehen haben.

III.

Die Frage ist: Wie kann unsere Predigt in die möglichste Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit mit der Verkündigung Jesu gebracht werden? Wenn sich dieselbe von selbst in die doppelte zerspaltet: 1) Wie können wir die störenden und hemmenden Exponenten unserer Predigtweise, die dem Wesen des Evangeliums fremd sind, überwinden und ausschalten? 2) Wie können wir uns mit seinem Geiste und seinen Kräften sättigen? so entspricht es nur der Natur der Sache, daß das Positive, also das letztere, das Bestimmende und Maßgebende sein muß. Denn das Wesentliche, Kraftvolle, Gesunde treibt das Leere, Kraftlose und Kränkliche von selbst ab. So werden die Folgerungen, die wir zu ziehen haben, sich mehr als Desiderien, die wir hegen, denn als Regeln und Gesetze, die wir uns zu machen und befolgen haben, darstellen. Aber bloße fromme Wünsche brauchen sie deswegen nicht zu sein. Wer sich strebend, so arbeitend wie bittend, darum bemüht, wird sicherlich auch vorwärts kommen. Das Ziel, nach dem hin wir uns bewegen müssen, läßt sich auf Grund der im Bild Jesu geschauten hauptsächlichen Züge eines Verkündigers des Evangeliums in drei kurze Forderungen fassen: Mehr Wirklichkeit, mehr Natürlichkeit, mehr Persönlichkeit! Das ists, was uns not tut.

1. Mehr Wirklichkeit. Das will besagen: wir sollen uns fest auf den Boden der Tatsachen stellen, sowohl subjektiv als objektiv, d. h. sowohl mit dem was wir zu bieten, als mit den Objekten, auf die wir zu wirken haben. „Wir reden, was wir wissen und zeugen von dem, was wir gesehen haben" und wiederum: „ich glaube, darum rede ich": diese Grundsätze müssen

für den Inhalt, wie für den Umfang der Verkündigung maßgebend sein. Einmal subjektiv: Je mehr Realität, desto mehr Autorität. Wenn aber die Botschaft, die wir zu bringen haben, aus einer anderen Welt stammt, als die gegebene ist, und wenn das Wort Lagarde's wahr ist: Religion ist Sinn für Realität, nämlich für die wahren, realen Werte, so werden wir in dem Maße tüchtig sein, diese Botschaft auszurichten, als wir darin heimisch sind. Daraus ergibt sich die doppelte Frage: 1) Was ist in diesem Erfordernis eingeschlossen? und 2) was ist der beste Weg, um sich dieses Erfordernis anzueignen? Was nun die erste Frage anlangt, so sollte es keiner Erwähnung bedürfen, daß zu allernächst die feste Ueberzeugung von der Realität der ewigen Welt des Guten und der Wahrheit, der „Gerechtigkeit des Friedens und der Freude", wie Paulus das Reich Gottes definiert, in der Seele des Predigers die Herrschaft gewonnen haben muß. Aber so selbstverständlich das ist, so bringt doch die Erfahrung uns immer zum Bewußtsein, daß es nur Stunden oder Augenblicke sind, in denen unser Horizont sich so erhellt, unser Blick sich so klärt, daß wir den Himmel offen und die Welt zu unseren Füßen sehen, während Jesus in dieser Welt der Wahrheit unverrückt lebte und webte, darin und daraus atmete. Ebenso zeigt der Blick auf das (christliche!) Volksleben ganz deutlich, daß es gilt, die Weltanschauung, Denk- und Gefühlsweise der Hörer sozusagen umzukehren. Denn diese göttliche Welt schwebt mehr in luftiger Höhe über ihnen, ihrem gewohnten Sein, als daß sie es trüge und höbe. Die Ewigkeitsgedanken sind mehr Phosphorescenzen, als tatkräftige Motoren in ihrem geistigen Haushalt; die materiellen Interessen und Maßstäbe überwiegen weit. Wie wichtig also, daß die Verkündiger des Evangeliums über einen sicheren Besitz von ewigen Ueberzeugungen und Motiven verfügen! Zu dieser allgemeinen Voraussetzung, die man als das Axiom der Ewigkeitsempfindung (nach Hebr. 6 10) bezeichnen könnte, gehört als festes Fundament der Boden der Erfahrung, in den jene Blicke und Empfindungen eingegründet werden müssen. Es gilt, das Terrain im Neuland des geistlichen Lebens Schritt für Schritt, Strecke für Strecke zu erobern: Erhörung des Gebets,

Glaube an die göttliche Vorsehung und Leitung, Blicke in die göttlichen Gerichts- und Gnadenwege, und last not least die Erfahrung der versöhnenden und erlösenden Gnade Gottes — die etwa so oder anders vermittelt sein kann, z. B. nach dem klassischen Vers von Novalis:

„Unter vielen frohen Stunden,
So im Leben ich gefunden,
Blieb mir eine nur getreu:
Da ich unter tausend Schmerzen
Einst erfuhr in meinem Herzen,
Wer für mich gestorben sei."

Diese und ähnliche Erlebnisse und Entdeckungen müssen feste Data des inneren Lebens werden. Dann wird man ein Zeuge, nicht mehr ein Schwätzer sein. Wie bezeichnend ist in dieser Beziehung die Erfahrung Schöners in Nürnberg († 1818), die den größten Wendepunkt in seiner Predigerlaufbahn bildete. Als er noch ein Rhetor auf der Kanzel war, der nach Effekt und Beifall haschte, schloß er am 2. Weihnachtsfeiertag 1776 seine Predigt ungefähr so: „Und wer diesen lebendigen Glauben an Christum nicht hat, der hat keinen Teil an Gott; denn er hat keinen Teil an der durch Jesum erworbenen Gnade, keinen Teil an den süßen Gaben des hl. Geistes, noch an der Gemeinschaft der Heiligen. Ihm bleibt in diesem Zustand der Himmel auf immer verschlossen, und die ganze dunkle Nacht der Ewigkeit hindurch ruhen auf ihm die Wetterwolken des Zornes Gottes". Als er das sagte, war es ihm, wie wenn ein Strahl aus diesen Wolken ihn selbst getroffen hätte. Er fühlte, daß er über sich selbst das Urteil gesprochen habe, da er selber diesen Glauben nicht hatte, und es war ihm, wie wenn der Zorn Gottes wie eine Zentnerlast auf ihm liege. Das Schlußgebet konnte er nicht mehr lesen, er erblaßte und wankte hin und her, so daß er als kranker Mann heimgeführt werden mußte. Dreiviertel Jahre hatte er Zeit, der Katastrophe nachzudenken; denn so lange vermochte er, trotz mehrerer Versuche, nicht mehr eine Predigt zu Stande und zu Ende zu bringen: dann erlebte er das Geheimnis der Versöhnung mit Gott und wurde an Seele und Leib gesund, um fortan ein Zeuge, nicht mehr ein Schönredner zu sein.

Diese Sache, das Fußen auf der Wirklichkeit, ist von grundlegender Wichtigkeit. Denn nur von dem Felsenboden des Erlebens, der inneren Realität aus läßt sich erfolgreich und wirksam operieren, den irdischen, stets im Vordergrund des Interesses stehenden, reellen Werten das zureichende, ja überwiegende Gegengewicht entgegenstellen und den davon Geblendeten die Augen öffnen. Von hier aus findet auch, rechtverstanden, die Antinomie von Glauben und Wissen, mit der soviel Spiegelfechterei getrieben wird, um der Stimme der Wahrheit den Gehorsam zu versagen, ihre gesunde Lösung, die darin besteht, daß beides unter den Generalnenner der Wirklichkeit gebracht worden ist. Ein von Ruskin gewähltes Beispiel veranschaulicht dieses tatsächliche Verhältnis so drastisch wie unwiderleglich, wenn er einmal schreibt: „Welchen Einfluß es auf Ihren Charakter, Ihren Geist und Ihre Lebensführung des Tags über macht, ob sie mit oder ohne den Glauben an die Wirksamkeit des Gebets zur Kirche gehen, ist ebensosehr ein Gegenstand für positive Wissenschaft als die Wirkung Ihres Frühstücks auf Ihre Magenwände". (Aphorismen, S. 17.)

Wenn demnach der Erwerb von sicherem und unentreißbarem geistigem Eigenland oder Grundbesitz das Haupterfordernis für die Fähigkeit ist, ein Zeuge der Wahrheit, ein Verkündiger von Wirklichkeiten zu sein, so darf man freilich billigerweise fragen, wie es einem jüngeren Prediger denn möglich sei, mit dem ihm zugänglichen Material eigener Erfahrung auszulangen, wenn er nur Erlebtes und Errungenes darbieten soll? Die Antwort auf diese Frage wird einerseits in der Schule des Berufs sich von selbst ergeben, andererseits darf eine darauf beruhende Regel wohl ausgesprochen werden. Es stellt sich nämlich erfahrungsgemäß heraus, daß der Anfänger ganz von selbst mangels des eigenen Erlebens sich zunächst begnügt mit der geschichtlichen, möglichst treuen Wiedergabe, Auslegung und Nachempfindung der im biblischen Text niedergelegten Tatsachen und Bekenntnisse. So wird die Historie, Exegese und die biblische Theologie vielleicht einen — zu breiten Raum in der Predigt einnehmen, aber die Wahrheit kommt doch zum Recht und zum Ausdruck. Daraus folgt

die Regel: besser als erdichtete, rhetorische Leistungen, über die, wie wir eben sahen, ein Schöner zu Fall kam, sind einfache Zeugnisse: so sagt Jesus, Paulus, Johannes ꝛc. (vgl. Niebergall a. a. O.). Aber wie bedauerlich wäre es, wenn der Prediger auf diesem Referentenstandpunkt verbliebe!

Desto wichtiger ist die Frage nach dem Weg, auf dem der Prediger zu diesem grundwichtigen Erfordernisse eines erfahrungsmäßigen, den Stempel der Wirklichkeit und daher den Charakter des Zeugnisses an sich tragenden Verkündigung gelangen mag. Ist dieselbe zum Teile schon damit beantwortet, daß man den — für den Prediger kategorischen — Imperativ befolgt: Erobere dir sittlich-religiöses Terrain! so will sie doch gerade im Zusammenhang mit der Predigtaufgabe selbst noch näher erwogen sein! Es ist jedem ernsten, gewissenhaften Prediger bekannt, wie schwer es ihm werden kann, das Zeugnis der göttlichen Gnade und Wahrheit, das im jeweiligen Text beschlossen liegt, für die Gemeinde flüssig zu machen. Will er sich mit der Darbietung von Exegese oder biblisch-theologischen Gedankengängen, oder endlich von einzelnen Brocken praktischer Winke und Imperative nicht begnügen, sondern aus dem Vollen schöpfen, so muß er oft förmlich ringen und unter Umständen durch ein inneres Schmelzfeuer hindurchgehen, in welchem der vorher spröde Stoff wirklich flüssig wird, ihn selber durchströmt, sein Inneres sich assimiliert, und auf diese Weise subjektive Wahrheit wird, die er weiter mitteilen kann. Das ist gewiß besser, als jene wohlfeile Kommodität: aber das Normale ist es nicht. Muß er es doch zu seinem Schmerz immer und immer wieder erleben, daß die Woche über sein von der Predigt gesteigertes und erweitertes Ich wieder zum Alltagsformat zusammenschrumpft! So sind jene schweren Tage und Stunden — es müssen nicht nur die Samstage sein — in denen die Angstgeburt zur Welt kommt, viel mehr die Buße, die er dafür zahlt, daß er die Woche über nicht in der geistigen Wirklichkeit lebt, von der er zeugen soll. Deswegen ist es ratsam, daß er sich bemüht, schon die Woche über das Wort in sich zu hegen und zu bewegen, über das er am bevorstehenden Sonntag sprechen soll. Und vollends handelt er klüglich, wenn er die Glut und den

Schwung, in den ihn die vorangegangene Predigt versetzt hat, sofort benützt zur Inangriffnahme der neuen Aufgabe — denn das chemische Agens ist noch da, frisch und flüssig, das sie erfolgreich anfaßt. Aber dieser technische Vorteil genügt noch lange nicht, um die Forderung der inneren Wahrheit und Wirklichkeit zu erfüllen. Diese ist Sache der Persönlichkeit. Es bleibt nichts anderes übrig, als daß er sich bemüht, wirklich darin zu leben. Dazu hilft ihm nicht nur die persönliche christliche Lebensaufgabe mit ihren Kämpfen und Siegen, Schwierigkeiten und Niederlagen, sondern ebensosehr die Seelsorge an den ihm anvertrauten Mitmenschen. Diese stellt ihn annähernd in dieselbe Situation hinein, in der Jesus, der große Zeuge der Wahrheit immer und völlig stand: einerseits erfüllt zu sein vom hl. Geist und vom Blick ins Himmelreich durchleuchtet, andererseits angefaßt zu sein von der Menschheit Jammer und ihrem hundertfältigen Elend. Zwischen diese zwei Welten hineingestellt zu sein, das gibt ohne Zwang und Mache von selbst eine solche Spannkraft des Denkens, Fühlens und Wollens, daß man handeln kann nach dem Worte: ich glaube, darum rede ich.

Dies setzt auch in den Stand, der anderen Forderung des Wirklichkeitssinnes zu genügen und auf die Objekte richtig einzuwirken, sowohl sie zu nehmen, wie sie sind, als auch an ihre tiefsten Bedürfnisse anzuknüpfen. So gibt man dann nicht Stroh, sondern Körner, nicht Steine, sondern Brot; man gibt, was zum Leben und göttlichen Wandel dient, „Brot für die Seele", wie Hülsmann einmal sagt: „in dem man das Richtige, Wahre, Belebende sagt, nährt man die Seele. Geschähe überall dies, würde nur das gepredigt, wozu die aufrichtige, sich selbst besinnende Seele Ja sagen kann, was sich bewähren kann in dem Leben und in der Einsicht, so würde der Irrtum ausgehungert werden und von selbst verschwinden".

Daher steht mit dieser Forderung des Wirklichkeitssinnes im engsten Zusammenhang die andere, die nur auf dieser Grundlage zu befriedigen ist:

2. Mehr Natürlichkeit! Selbstverständlich handelt es sich bei dem hierunter Gemeinten nicht nur um den Gegen-

satz gegen alles steife, gezwungene Wesen, wozu der Kanzelton und das kirchliche Pathos, aller Nimbus und alle Emphase gehört, die aus kirchenamtlicher Würde stammt. Immerhin ist es noch nicht überflüssig, auch hierauf den Finger zu legen, einmal darum, weil der freie, kritische, demokratische Zug, der unsere Gegenwart in geistiger Beziehung so gut wie in politischer durchweht, gegen jedes Zuviel in dieser Richtung äußerst empfindlich reagiert, sodann darum, weil die gegebene kirchlich-offizielle Stellung des Predigtamts diese Gefahr von selbst mit sich bringt. Es ist etwas Richtiges an der Bemerkung von Theremin, die Kanzel wirke oft selbst dazu mit, die Natürlichkeit der geistlichen Rede zu beeinträchtigen, weil sie „in den meisten Fällen zu hoch und von dem Publikum zu weit entfernt ist, so daß der Redner in gar keinem rechten Kontakt mit demselben steht". Wenn hieraus dem Prediger die Aufgabe erwächst, daß die Kanzel und das Leben in die engste Beziehung und möglichst harmonischen Ausgleich gebracht werden sollten, so gehört dazu selbstverständlich nicht nur die Ueberwindung des Kanzeltones und aller offiziellen Manier, sondern die viel weiter greifende ethische, persönliche Verpflichtung, daß er in den Gedanken lebe, oder je länger je mehr zu leben suche, die er der Gemeinde vorträgt [1]). Diese oben schon betonte Pflicht ist auch von diesem Gesichtspunkt aus indispensabel.

Die Forderung „mehr Natürlichkeit" hat darum ganz wesentlich auch einen inhaltlichen, nicht nur einen formellen Sinn. Natürlichkeit ist der Gegensatz zum Gewaltsamen, Gesetzlichen, Statutarischen und bedeutet das Lebendige, Urwüchsige und Wachstümliche, das der Rede Jesu in so wundersamer Weise eigen ist. Eine Predigt von Oetinger (im Murrhardter Evangelienpredigtbuch über die Perikope des XIII. S. n. Tr. Luk. 10_{23-37}) veranschaulicht in unnachahmlicher Weise den Gegensatz der freien, evangelisch-natürlichen und der gesetzlich gebundenen und bindenden Lehrart. Er stellt das gesetzliche Wesen des fragenden Schrift-

1) Die Frage des Ornats ist weniger von Gewicht. Derselbe ist einfach zu tragen, von den einen im Sinn des portare, von den andern in dem des tolerare. Die Hauptsache ist, daß er mit Anstand, sensu proprio, getragen wird, daß er der Person und die Person ihm ansteht.

gelehrten und die freie evangelische Luft und Stimmung, aus welcher heraus Jesus spricht und die der Jüngerkreis eingeatmet hat, sehr schön einander gegenüber und beklagt die Tatsache, daß, als „die Menge" christlich wurde, die gesetzliche Art wieder aufkommen mußte. Es ist in der Tat so, daß, nachdem das Evangelium in der katholischen Kirche zur nova lex degradiert war — was ja seine gewichtigen geschichtlichen Gründe hatte — es auch in der evangelischen Kirche nicht zur Vollauswirkung seiner Freiheitsmacht gekommen ist. Dies lag und liegt nicht nur an dem „zwischeneingekommenen" Lehrgesetz der Rechtgläubigkeit, vielmehr ist dieses nur ein Reflex und Symptom eines tieferen Mangels, daß nämlich tatsächlich das Evangelium selbst nur unvollkommen als Gesetz der Freiheit, des Geistes erfaßt, daß es nicht einfach als neues Leben und neue Lebensluft im Glauben an und in der Gemeinschaft mit dem Herrn verstanden worden ist. Das Programm des evangelischen Christentums, wie es Luthers genialer „Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen" in mustergültiger Weise aufgestellt hat, bedeutet eine Höhe evangelischer Erkenntnis und christlichen Lebensverstandes, welche die nachfolgende kirchliche Verkündigung nicht zu behaupten vermochte, von der sie, um der „Herzenshärtigkeit" der Christenmenschen willen, wie sie eben einmal waren, unvermerkt wieder herabgeglitten ist. So stehen die Dinge und das ist die trübe Kehrseite zu dem vielberufenen und vielgerühmten Worte Goethes, womit er der Zwangslage, in der sich die Kirche, qua Volkskirche, nun einmal befindet, so entgegenkommend und human Rechnung trägt: „Das Licht der ungetrübten göttlichen Offenbarung ist viel zu rein und glänzend, als daß es den armen, gar schwachen Menschen gemäß und erträglich wäre. Die Kirche aber tritt als wohltätige Vermittlerin ein, um zu dämpfen und zu ermäßigen, damit allen geholfen und vielen wohl werde". Das ist gut und freundlich geredet, aber man sei sich dabei klar darüber, daß mit dieser vermittelnden, temperierenden Funktion der Kirche auf der einen Seite das gesetzliche Wesen, auf der anderen der Ablaß, d. h. sowohl ein Abzug an der evangelischen Freiheit, als ein Nachlaß an seiner Reinheit sich verknüpft — denn

beides fordert sich gegenseitig —.

Nun ist, unter gegebenen Umständen, eines sicher zu verlangen: Man soll aus der Not keine Tugend machen, und wenn man über die Evangelien predigt, die von Oetinger a. a. O. in der genannten Predigt, der er das geistvolle Thema gegeben hat „Christus des Gesetzes Ende", ausgesprochene Warnung tief zu Herzen fassen: „Satan geht auf nichts so listig aus, als daß er nur Schriftgelehrte und Sektierer in Menge erwecke, die den Glaubensweg zu einem Gesetzesweg machen, damit die Leute keine Lust bekommen, sondern daß sie Ekel und Verdruß fassen an dem Evangelium, das die Schriftgelehrten zu lauter Gesetz machen". Dagegen betont er: „Wer nur Lust hat, wer nur Jesum herzlich lieb hat, wer nur die Glieder Jesu um der schönen Sache Jesu willen liebt, ehrt, in Obacht nimmt und bei der Kaltsinnigkeit dieser Zeit sich hervortut, der hat Teil an dem großen Heil in Christo". — Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man annimmt, daß an dem weitverbreiteten ungünstigen Vorurteil, der stillen oder lauten Abneigung, unter dem der geistliche Stand leidet, die Tatsache mit schuldig ist, die auch Arthur Bonus in seiner Schrift „Religion als Schöpfung" in seiner scharfkantigen Weise charakterisiert, daß das Christentum meist als Gesetz, der Lehre und des Lebens, empfunden werde, nicht als schöpferische Macht. Der geistliche Stand bekommt dadurch etwas Polizeiliches, die Predigt wird, im diametralen Gegensatz zu ihrem ursprünglichen Sinn, zur Buß- und Strafrede, zur Zumutung und „Last" (ganz ähnlich wie zu der Propheten Zeiten „die Last des Herrn" zum unangenehmen Schlagwort geprägt wurde, Jer. 23 $_{33}$ ff.; man vgl. nur den landläufigen Sprachgebrauch des Wortes „predigen" und die Liederzeile: „Der schilt die sünd'ge Seele aus").

Demgegenüber sollen wir uns hineindenken und -sinnen in die Wahrheit, die ein französischer Schriftsteller in den geistvollen Worten ausspricht (vgl. Hilty, Briefe S. 100): L'évangile est une vie; il ne consiste pas seulement à se tenir en garde contre tel ou tel péché et à accomplir telle ou telle bonne action. Il est une atmosphère, dans laquelle on vit constamment, et si le contact avec le monde nous en a fait sortir,

il doit en résulter du trouble dans notre intérieur". In diese Ueberzeugung und die dadurch bedingte Stimmung muß des Predigers Sinnen und Nachdenken eingetaucht sein, dann werden die Schranken fallen, mit denen teils kirchliche Routine, teils der Einfluß des Lehrgesetzes, teils praktische Aengstlichkeit das ursprüngliche Evangelium umzogen und seine göttlich-menschliche Natürlichkeit verstellt haben. Je tiefer und ursprünglicher man das Evangelium erfaßt, desto mehr offenbart sich seine Weitherzigkeit, sein ökumenischer Charakter, desto entbehrlicher werden die lehrgesetzlichen Glossierungen und (leider auch) Verklausulierungen wie die kirchlichen Stempel [1]).

---

1) Daß es nicht überflüssig ist, den Ruf nach mehr Natürlichkeit auch inbezug auf den Inhalt der Verkündigung erschallen zu lassen, dafür diene zum Beweis eine unlängst in einem christlichen Blatte — das über 100000 Abonnenten zählt — erschienene Betrachtung über das Evangelium vom barmherzigen Samariter. Dieselbe hat, im geraden Gegensatz zu Oetingers Behandlungsweise, zum Thema genommen: „Sie sind allzumal Sünder, sowohl der unter die Mörder gefallene, als die Mörder, als der Priester und Levite, als endlich der Samariter. Der erstere hätte nicht allein gehen sollen. „Wir lesen auch nicht, daß er mit Gebet und Gottes Wort" von Hause fortgegangen sei. Er ist „ein Abbild der allermeisten Menschen, die, ohne viel nachzudenken, in ihrem Alltagsglauben weitermachen, bis plötzlich die Pforte der Ewigkeit vor ihnen sich auftut" — die beiden mittleren Gruppen fallen selbstverständlich unter das Urteil des Themas. Aber auch der letzte, der edle Samariter. Nachdem seinem Edelmut alle Anerkennung gezollt worden, wird betont: „Und doch eines fehlt auch ihm noch zum Seligwerden, etwas das . . . nach dem Worte Gottes . . . . einst entscheiden wird über unser ewiges Wohl und Wehe: Als „Samariter" entbehrte dieser Mann der richtigen Erkenntnis in göttlichen Dingen, insbesondere der Erkenntnis des Sohnes Gottes. Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben 2c. 1. Joh. 5 12 . . und auch für edle, brave, wackere Menschen, wie gewiß der barmherzige Samariter einer war, gibt es keinen andern Weg als den . .: „sie werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade" 2c. — Wo nicht eine Entschuldigung, so doch eine Erklärung für diese Verrückung des evangelischen Gesichtspunkts und seine Verstellung hinter das Lehrgesetz ist in der Einleitung gegeben, wonach der Verfasser in einer Versammlung die Ansprache eines „Weltmannes" gehört hatte, die mit den Worten schloß: „Bleibet, wie ihr bisher gewesen seid: edel, hilfreich und gut!" — Daraus geht hervor, daß die (gewiß aus innerer Ueberzeugung hervorgegangenen) Beklemmungen über diesen Pelagianismus die Unterlage für diese unbegreifliche Mißdeutung gebildet haben. Hätte aber nicht dem Ver-

Vielleicht darf hiebei noch eine Erinnerung nicht unterdrückt werden. Es ist eine oft beliebte, bald unbewußte, bald erzwungene Abweichung von dem Geleise der Natürlichkeit, wenn die theologische und homiletische Kunst den Prediger auf die Bahn der Allegorese verleitet, ohne daß die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος offen eingestanden wird. Wenn man sich bewußt bliebe, wie auch dadurch die leichte Einfachheit des Evangeliums verschränkt und die Natürlichkeit der Künstlichkeit geopfert wird, so würde man von dieser nur unter bestimmten Bedingungen erlaubten Redefigur einen sparsameren Gebrauch machen.

Da aber die Erreichung dieses Ziels einer möglichst natürlichen Verkündigung des Evangeliums im letzten Grunde an die Bedingung geknüpft ist, daß die Kraft des Evangeliums im Prediger lebendig, das persönliche Christentum in ihm Natur wird (d. h. ein organisches Gewächs), welche das ihm Fremde von selbst abstößt, so weist ebenso diese zweite Forderung, so gut wie die erste, noch mehr Wirklichkeit, schließlich auf den Punkt hin, der entscheidend ist: Wie steht es mit der Persönlichkeit? mit dem Zeugnis des Lebens, das uns allein erlaubt, kräftig zu predigen und darum persönlich zu predigen?

3. Mehr Persönlichkeit! lautet die dritte Forderung und sie bedeutet im Anschluß an das Gesagte beides: der Prediger soll eine christliche Persönlichkeit werden, dann kann er persönlicher predigen. Was das erste betrifft, so ist freilich mit dem axiomatischen Ausspruch Vinets: „qui n'a pas toute la vie, n'a pas non plus toute la vérité" eigentlich allen Christen im Vergleich mit Jesu selber das Urteil der Minderwertigkeit und Unzulänglichkeit gesprochen. Aber wir haben diesem Axiom einen Maßstab für unsere Wirksamkeit und ein Ziel für unser Streben zu entnehmen. Jenes insofern, als wir uns darüber klar sein müssen, daß das Imponderabile des persönlichen Eindrucks nicht nur ebendieselbe, sondern eine größere Tragweite hat, als die Form und der Inhalt der Verkündigung, daß daher jede spürbare Inkongruenz von Sein und Reden ihre Schatten wirft auf das

---

fasser eine innere Beklemmung auch darüber erwachen sollen, daß er rechtgläubiger sein wollte, als der Herr und Meister selbst?

abgelegte Zeugnis und einen Abzug verursacht an seiner Glaubwürdigkeit und durchschlagenden Kraft. Denn wenn die Worte der Predigt verhallt sind oder auch — vergessen, so bleibt die Ausstrahlung der Persönlichkeit, die im günstigen und die im ungünstigen Sinne. Möchte, ja muß es darüber jedem Prediger bange werden — denn wer kann mit seinem persönlichen Leben die Größe und Reinheit, die Wärme und Kraft des Evangeliums decken? — so ist es freilich andererseits ein stets uns vorschwebendes, nie erreichtes Ziel, wenn wir die Identität von Wort- und Tatzeugnis zu verwirklichen streben. Aber es ist darum noch kein Phantom, dem wir nachjagen, keine unmögliche Aufgabe, an der wir uns zu zerarbeiten hätten. Es gibt bestimmte, gebahnte Wege, welche Fortschritte in der Richtung zu diesem Ziel versprechen und verbürgen. Der erste Schritt und die selbstverständliche Grundlage für das glaubwürdige Zeugnis des Evangeliums ist ja dies, daß der Prediger für seine eigene Person desselben teilhaftig und dieses Besitzes froh geworden ist. Der Grundton der Freude über die erfahrene Barmherzigkeit wird dann in der Verkündigung die Dominante bilden. Und das ist die erste Bedingung dafür, daß sie ein lebendiges Echo in den Herzen erwecke. Dieser Grundlage entspricht dann der weitere Weg zur persönlichen Beglaubigung des Predigers: Es ist der der Demut und Aufrichtigkeit. Daß dabei die Wahrheit des Lebens es verlangt und das christliche und kirchliche Dekorum es nicht verbietet, in dezenter Weise in das Ringen der eigenen Persönlichkeit dem Zuhörer einen Blick zu verstatten, bedarf kaum der Erinnerung. Sodann gehört zu der sittlich-religiösen Beglaubigung des Predigers als eines Zeugen der Wahrheit die untrügliche, tatkräftige Ueberführung der Zuhörer dann, daß es ihm um Gottes, nicht um seine Ehre, um die Wahrheit, nicht den Beifall der Welt zu tun ist, und daß er gesinnt ist wie Paulus: „ich suche nicht das eure, sondern euch.“ Darüber darf und kann er die Gemeinde nicht im unklaren lassen. Wie aber die Kehrseite hievon ist, daß er an der Pflicht, der göttlichen Wahrheit „sterbliches Gefäß“ zu sein, einen Stachel besitzt, der ihn beständig treibt, an seiner Durchbildung und Läuterung zu arbeiten, so ist

mit dieser Hingabe an die große Sache von vorneherein auch der Besitz des höchsten Gutes verbunden. Denn „der Ackersmann, der den Acker baut, darf die Früchte am ersten genießen" (2. Tim. 2_6).

Damit ist schon die andere Seite berührt: es gilt persönlich zu reden, recht verstanden im Reden persönlich zu werden. Wie das Reden von der eigenen Person, vollends das etwas aus sich Machen durch die richtige, selbstlose, heilige Berufsauffassung von selbst ausgeschlossen ist, — so daß der rechte Gebrauch der persönlichen Fürwörter: ich, du, er, wir, ihr, sie und last, aber auch least, „man" von innen heraus sich ergibt, ohne eine technische Instruktion zu erfordern — so ist in solchen persönlichen Ernst eingeschlossen das Persönlichwerden im Sinn der deutlichen Apostrophe an die Hörer. Das war, wie erzählt wird, die Kraft eines Whitefield. So wird der Redner nicht mehr über die Köpfe wegpredigen, sondern wird zum Pfeil, der die Gewissen trifft. Kierkegaard hat in seiner scharfen Weise in seiner „Einübung im Christentum" in die Gefahr hineingeleuchtet, in die wir durch die „Betrachtungen" allmählich hineingeraten sind. „Betrachtungen", sagt er, „kommen weder dem Redenden, noch dem Hörenden zu nahe, die Betrachtung sichert ganz zuverlässig dagegen, daß es nicht zum Persönlichwerden kommt. . . . Unter Persönlichwerden versteht man ja ein unziemliches, ungebildetes Betragen, Anzüglichkeiten, und also geht es nicht an, persönlich zu reden (als redendes Ich) und zu Personen zu reden (dem hörenden Du). Und geht das nicht an, so ist das Predigen abgeschafft." Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß der schonungslose Kritiker in dem Hauptpunkte Recht hat, daß in der landläufigen Predigtweise zu viel „Betrachtung", zu wenig Apostrophe ist. Jeder Prediger erfährt es an sich selbst, daß es leicht ist, Betrachtungen anzustellen, dagegen ein Wagestück, im Predigtvortrag die eigene Person einzusetzen und die der Hörer in Anspruch zu nehmen, sein Gewissen sagt ihm aber auch, was mehr frommt. Unsere Predigten sollten, wo nicht Schlachten, so doch zum wenigsten Taten sein, nicht geistliche Manöver. Daß mit diesem „Persönlichwerden" ein allgemeineres Erfordernis sich von selbst verbindet, das weiter auszuführen nicht

not tut, nämlich die Zielbewußtheit, wonach die Predigt die Aufgabe hat, einen bestimmten Zweck bei den Hörern (sei es Erkenntnis oder Willensentschluß, Entscheidung oder Trost) zu erreichen, bedarf nur der Erinnerung.

Diese enge Beziehung zwischen Persönlichkeit und Predigt ist — das möge zum Schlusse noch gesagt werden — wie der zarteste Nerv unserer Berufswirksamkeit, so zugleich die Krisis in unserer Berufslaufbahn, der Punkt, der darüber entscheidet, ob es aufwärts und vorwärts oder abwärts und rückwärts mit dem Prediger selber geht.

Ist es dem Anfänger noch möglich, seine Predigt zu fertigen und dann „abzulegen", wie ein Pensum oder ein Examen, weil er erstens mit dem Technischen noch soviel Arbeit hat und weil zweitens die akute Nähe zwischen dem Inhalt des Vortrags und dem Erleben der Person noch nicht völlig erreicht ist oder wenigstens nicht zum vollen Bewußtsein kommt, so treten im Lauf der Zeit und im Drang der Erfahrungen und Verpflichtungen diese beiden Größen einander immer näher und setzen sich freundlich oder feindlich auseinander und zwar in der Brust des Predigers. Die weitere naturnotwendige Entwicklung der Sache ist die, daß es ihn entweder nach oben reißt oder abwärts zieht, daß entweder seine Selbsterkenntnis und sein Bedürfnis nach göttlicher Kraft und Gnade vertieft, oder aber er abgestumpft und verhärtet wird.

Es könnten nun wohl außer diesen drei Forderungen des Strebens nach Wirklichkeit, Natürlichkeit und Persönlichkeit noch andere aufgewiesen werden, die demselben Ziele zuführen, daß wir der Predigtweise des Meisters uns assimilieren, aber sie berühren und verbinden sich doch aufs engste mit den aufgezeigten Linien. Wenn es sowieso manchem scheinen mag, als ob darin uns mehr aufgegeben werde, als wir leisten können, so wird das höchste Quietiv, das wir Prediger immer brauchen und auf dessen Festigkeit und Tragkraft wir stets angewiesen bleiben, wenn die Verantwortlichkeit unseres Berufes, das schmerzliche Gefühl der Unzulänglichkeit und das noch empfindlichere der Sünden und Versäumnisse sich auf die Seele legt, das sein: ehe wir darauf

Anspruch machen, Nachahmer und Nachbilder des Herrn als Prediger zu sein, wollen wir für unsere Person einmal seine Erlösten sein, die sich wie alle unsere Brüder der Vergebung der Sünden getrösten und ebendamit das elementare Recht haben, Zeugen des Evangeliums zu sein und zu bleiben.

Leitsätze.

I. (Einleitung). Der praktische Gesichtspunkt, von dem wir hier die Frage anfassen, bestimmt dieselbe näher dahin; worin und inwiefern kann und soll Jesus für uns als Prediger vorbildlich sein? Das Ziel ist hiebei dieses, daß wir so viel als möglich von seiner „Vollmacht" (Mt. 7) erlangen.

A. Jesus Predigt formell und materiell betrachtet.

II. Nach ihrer formalen Seite kennzeichnet sich die Predigtweise Jesu durch ihre einzigartige Natürlichkeit, die darauf beruht, daß er 1) in der (wesentlichen) Wahrheit ganz zu Hause ist, 2) daß er die Bedürfnisse der Hörer genau kennt und verwertet und 3) daher insbesondere das Instrument des allgemeinen Wahrheitsgefühls (sensus communis) meisterhaft handhabt.

III. Nach ihrer inhaltlichen Seite differenziert sie sich, was die Motive (und Quietive) betrifft, in dreifacher Abstufung: über den gegebenen 1) rationalen (allgemein-menschlichen, bez. ethischen) und 2) religiösen, bez. eschatologischen Motiven erhebt sich 3) als neues und originales die geistige Potenz des Reiches Gottes. Sofern das in ihm selbst ursprünglich erschienen, nimmt innerhalb desselben seine Person eine zentrale Stellung ein.

IV. Deshalb ist die Predigerpersönlichkeit Jesu teilweise ur- und vorbildlich, teilweise auch unnachahmlich und unerreichbar.

B. Unsere gegebene (landläufige) Predigtweise.

V. Sehen wir von einer Untersuchung ihrer geschichtlichen (also relativ notwendigen) Entwickelung bis auf ihre heutige Gestalt ab, so zeigt schon ein Querschnitt durch letztere den großen Abstand von der Art Jesu. Derselbe ist einerseits durch die Umstände bedingt und also begreiflich und unbedenklich hinzunehmen, andererseits aber bedenklich und wegen einer dreifachen Gefahr unserer Predigtweise zu beanstanden:

1) der Gefahr des Formalismus,
2) der des Intellektualismus,
3) der des Methodismus.

C. Folgerungen.

VI. Wie kann unsere Predigt in die größtmögliche Uebereinstimmung mit der Jesu gebracht werden?

Antw.: Die gegebenen, teils zu tragenden, teils auszuschaltenden, stö-

renden Exponenten unserer Predigtwirksamkeit werden nur dadurch von innen heraus überwunden, daß wir von seinem Sinn und Geist durchdrungen und gesättigt werden. Dies gilt besonders nach drei Richtungen:

Wir brauchen 1) mehr Wirklichkeit (indem wir uns subjektiv wie objektiv mehr auf den Boden der Erfahrung stellen).

2) Mehr Natürlichkeit (nicht nur im Gegensatz zur Steifheit und Gezwungenheit, sondern auch zur Gesetzlichkeit und Gewaltsamkeit, bez. Mache).

3) Mehr Persönlichkeit (sowohl im Sein als im Reden).

Moderne Theologie [1]).

Von

Pastor K. W. Feyerabend

zu Tubena in Deutsch-Rußland.

Seit einiger Zeit schwirrt die Bezeichnung moderne Theologie durch alle Tageszeitungen, ein Pendant auf religiösem und kirchlichem Gebiet signalisierend zu Erscheinungen auf allen möglichen anderen Gebieten, ein Pendant zu Anschauungen, Bestrebungen, Richtungen, die, wie heterogen sonst, in dem einen sich bereit-

1) Den Gegenstand der vorliegenden Abhandlung habe ich bereits im Herbst 1902 den versammelten Predigern des Kurländischen Konsistorialbezirks vorgetragen, mit der Absicht und dem Zwecke, den Amtsbrüdern die Beweggründe und die Ziele in den Bestrebungen der neuesten Entwicklungsphase der evangelischen Theologie vorzuführen, zur Prüfung und zur ernsten Erwägung anzuregen. Der Versuch mißlang vollständig. Die Mehrheit sah darin nur ein Attentat auf ihre Glaubensstellung, das mit Protest zurückzuweisen sei. Dadurch wurde eine sachlich ganz unberechtigte Sensation erregt, die namentlich dort, wo man sich auf Berichte zweiter und dritter Hand angewiesen sah, völlig ungeheuerliche Gerüchte über das Geschehene zur Folge hatte. Es liegt ebenso im Interesse der Sache wie meiner und schließlich aller, daß authentisch festgestellt wird, was damals verlautbart worden ist. Leider war der Vortrag, da nicht vorhergesehen werden konnte, daß er eine solche Wichtigkeit zu erlangen imstande wäre, nicht für die Veröffentlichung berechnet, und er entzieht sich ihr aus mehrfachen Gründen. Aber der vorliegende Aufsatz bietet in anderer Umrahmung und sonstiger formeller Umgestaltung das Sachliche in jenem Vortrage im ganzen unverkürzt und unverändert. Der Verfasser.

Nachschrift der Redaktion: Der folgende Aufsatz, der in der baltischen Monatsschrift bereits gedruckt war, hat infolge Verbots der Zensur dort nicht veröffentlicht werden können.

willig zusammenfinden, daß sie vor allem „modern“ sein wollen. Die Bezeichnung hat sich in allen Symptomen schnell zu der unheimlichen Macht eines Schlagworts ausgewachsen, die Paroxysmen entgegengesetzter Art erzeugt, die einen schwärmen macht in Entzücken, die andern erregt zu zornigem Widerspruch. Der Höhepunkt der Leidenschaftlichkeit wird natürlich wie billig auf dem Gebiete religiöser Fragen erklommen werden, wenn sich erst die Meinungsverschiedenheit darüber, ob „die Forderung eines modernen Christentums und einer modernen Theologie berechtigt“ sei oder nicht, schärfer zuspitzt und für weitere Kreise von Bedeutung wird. Leider pflegen Klarheit der Einsicht und Umsichtigkeit der Erwägung im umgekehrten Verhältnis zu dem aufgewandten Eifer der Kampffertigkeit zu stehen. Man erhitzt sich für das Moderne und erbost sich dagegen, ohne recht zu wissen, was es im tiefsten Grunde um das Moderne sei. Bleiben wir auf unserem Gebiete, so hieße es vor allem einmal der Frage auf den Grund sehen: was ist moderne Theologie? Da sind nun manche mit der Antwort schnell bei der Hand. Moderne Theologie das bedeutet ihnen die Theologie nach der neuesten Tagesmode. Und da Moden bekanntlich sehr schnell wechseln, so ist dieser Auffassung vom Modernen der ephemere Charakter der modern genannten Theologie zweifellos. Freilich wenn man sich an die Etymologie und den ursprünglichen Sprachgebrauch des Wortes modern halten will, so hätte ja die angeführte Meinung nicht so Unrecht. Allein wenn man nicht an der Oberfläche der Erscheinung kleben bleiben und sich mit einer Karikatur begnügen will, wird es doch gelten etwas weiter auszuholen und mehr in den Kern der Sache einzudringen. Ist es wirklich möglich und tunlich das überall aufflackernde Streben nach dem, was wenig schön und ausreichend modern genannt wird, kurzerhand als eine Modetorheit, wie ja deren unsere Zeit tatsächlich viele zeigt, nur so abzuschütteln? Dazu ist es doch zu umfassend, zu tiefgehend und tritt mit zu bedeutenden Leistungen auf den Plan. Was ein ganzes Zeitalter derartig bewegt, alles Hergebrachte umpflügt und selbst die Widerstrebenden in seinen Bann zieht, indem es sie zur Auseinandersetzung mit sich zwingt, das kann nicht etwas zufällig

Auftauchendes und flüchtig wieder Verschwindendes sein. Seine Wurzel muß tief reichen und mit dem Lebensgrunde selbst irgendwie in Zusammenhang stehen. Das bewährt sich auch an der neuen Theologie. A. Ritschl hat sie ja nicht erst aufgebracht. War denn die sg. negativ-kritische, oder die spekulative Theologie nicht in ihrer Art modern? Und Schleiermacher, der Vater aller seitherigen Theologie? Und die Aufklärungstheologen? Luther war in vielen Stücken ein mittelalterlich denkender und empfindender Mensch. Aber in seinen eigentümlichsten und bleibendsten Konzeptionen pulsiert das Herz einer neuen Zeit. Ja noch weiter dürfen wir zurückschauen. Selbst ein Mann wie der Kirchenvater Augustin hat Töne gefunden, die der Tiefe des Geistes entstammen, wie er in dem Menschen der Gegenwart webt. Von da aber sehen wir uns alsbald noch weiter zurückgeführt auf Paulus, den großen Missionar der Heidenwelt, und stehen dabei schon in den Anfängen des Christentums. Wie verhält es sich mit dieser größten Erscheinung der Menschheitsgeschichte? Gehört sie nicht am Ende selbst auf die Seite des Modernen? Darüber kann gar kein Zweifel sein, wenn wir das Moderne nunmehr als den Gegensatz zur Antike verstehen lernen. Das Christentum selbst ist die Grundlage, oder besser ausgedrückt: die Wurzel des Modernen. Aus ihm stammt als frischer Trieb alles Lebensvolle bis herab auf die Theologie, die im Augenblicke modern genannt wird, im Grunde aber nicht isoliert für sich dasteht, sondern nur das zur Zeit jüngste Glied in einem organisch erwachsenen Gebilde darstellt, worin die Wurzel ihre Lebenskraft am energischsten zum Ausdruck bringt. Das sind freilich Behauptungen, denen es zunächst an mehr oder weniger erregtem Widerspruch nicht fehlen wird. Der Beweis kann erst am Schluß als beigebracht erachtet werden. Mögen es also bis dahin nur Thesen sein, die wir aufstellen. Soviel werden doch auch die Gegner nicht in Abrede stellen, daß das Christentum im Innersten einen Gegensatz zur Antike bildet, wenn es auch nach seiner Urgestalt keineswegs unvermittelt und unvorbereitet in die Welt getreten ist, noch auch ganz unverflochten mit charakteristischen Elementen der Antike geblieben ist.

Fragen wir nun: worin besteht der Gegensatz des Christentums und der Antike?

Er betrifft das Letzte und Höchste, was es für das denkende Bewußtsein gibt: Natur und Geist, Naturdasein und persönliches Leben, worin der persönliche Geist sich über die Natur erhebt und ihrer mächtig fühlt. Der antiken Welt fließt beides ganz und gar durcheinander, in welchem Maße, das können wir uns am kürzesten und einfachsten durch Auffrischung einer Schulerinnerung deutlich veranschaulichen. Wir brauchen nur an Ovids Metamorphosen zu denken und es steht uns vor Augen, wie einerseits Wasser und Fels, Baum und Tier uns aus persönlichen Zügen anblicken, und andererseits ursprünglich persönliches Leben fortwährend in bloßes Naturdasein übergeht. Es wogt förmlich durcheinander ohne bestimmte, feste Grenze. Dementsprechend gestaltet sich auch die Anschauung von der Gottheit. Die Natur ist nicht nur „der Gottheit lebendiges Kleid", sondern geradezu der eigentliche Urgrund, woraus erst das persönlich geistige Wesen der Gottheit erwächst, soweit davon überhaupt die Rede ist; denn bei der herrschenden Grundanschauung kann es nicht befremden, daß eine schillernde Unbestimmtheit unüberwindbar bleibt. Die Gottheiten lassen sich von ihrem Element nicht loslösen, und der antike Mensch hat auch gar kein ernstliches Bedürfnis dafür. Selbst in der geläuterten Gottesidee, die die Philosophie erarbeitet hat, bleibt bei aller Sublimierung durch den Prozeß des reinen Denkens gewissermaßen ein unentfernbarer Bodensatz, ein Naturrest, eine Art von Erdenschwere trotz aller Erhabenheit über die Welt bis zur Gleichgültigkeit gegen sie.

Welchen Wandel hat nun hierin das Christentum geschaffen?

Zunächst sei negativ festgestellt, daß der Wandel nicht etwa bewirkt ist durch eine Art von philosophischer Kritik an der früher herrschenden Welt- und Gottesanschauung. Nicht aus verstandesmäßiger Reflexion ist der Umschwung hervorgegangen. Seine Quelle ist vielmehr das, was man subjektiv angesehen religiöses Bewußtsein, objektiv genommen Offenbarung nennen muß. Auf dem Zusammenschluß beider ruht das religiöse Erlebnis, das in der Geschichte der Menschheit zu einem neuen Ausgangspunkte

wird. In Jesus Christus hat sich dessen Gott und Vater kundgetan als Geist, d. h. als der persönliche, in bewußter Absicht auf uns gerichtete Wille, der als Schöpfer und Erhalter aller Dinge sowohl des Zeitlichen als des Ewigen mächtig ist, und beides lenkt zu dem Ziele, alles, was Person heißt, zu vereinen in seinem überweltlichen Reiche zum Genusse ewigen Lebens, nämlich der seligen Gemeinschaft mit ihm. In dieser Gottesoffenbarung erscheint der Herr aller Dinge in seinem persönlich geistigen Wesen geschieden von allem, was Natur ist, unverflochten und unverwirrbar damit. Und die Personen im Bereiche der Schöpfung gehören als solche auf die Seite Gottes, nicht auf die der Natur. Damit ist erst dem persönlichen Leben sein volles Recht geworden und seine ewige Bedeutung, seine ewige Würde ins Licht gestellt. Freilich hat ästhetisch schwärmender Mund über Entgeisterung der Natur geklagt. Aber ein unbefangenes Urteil wird sagen müssen, daß auch der Natur erst das Christentum gegeben hat, was der Natur war. Denn nun erst hat dieses Schöpfungsgebiet in seiner Eigenart sich erfassen lassen als ein gesetzmäßig geordnetes und durch diese Ordnung einheitlich zusammengehaltenes Ganzes. Was uns als „Naturgesetz" so geläufig und selbstverständlich geworden ist, war der Antike ganz und gar unbekannt. Daß aber die stolze Naturwissenschaft diese ihre Grundlage gefunden hat, dafür sollte sie sich dem Christentum dankbar beweisen, gegen das so manche ihrer Jünger in Unverstand poltern. Allerdings nur grundsätzlich zunächst war alles das durch den Eintritt des Christentumes in die Welt entschieden. Wahrheiten von solcher Tragweite bedürfen zu ihrer Durchsetzung und Auswirkung eines langdauernden Prozesses, wobei das Treiben von innen heraus, das organische Wachsen und Reifen jeden jähen Wechsel und überstürzten Fortschritt ausschließen. Der Sauerteig verlangt seine Zeit, um die drei Scheffel zu durchdringen. Einer oberflächlichen Betrachtungsweise könnte es deshalb so erscheinen, als ob das Christentum in seinem Anfange die hergebrachte Weltanschauung wenn nicht zur Voraussetzung nimmt, so doch wenigstens auch nicht ablehnt, sondern naiv bejaht. Dies wäre um so eher möglich gewesen, als reflektierende Kritik jedenfalls fernliegt und aus

der Vergangenheit ahnende Bezeugungen der Wahrheit wie Prophetenstimmen herübertönen. Die vorchristliche Zeit ist ja voll der Schatten des, das zukünftig war, der Körper aber war doch erst in Christo. Immerhin: auch hier kein plötzlicher Bruch. Und beim Uebergang auf den Boden der griechisch-römischen Welt eine Vermählung des Christentums mit der Blüte der Antike, eine geschichtlich notwendige Entwickelungsphase, deren Ausgestaltung uns Spätgeborene allerdings recht merkwürdig anmutet und noch merkwürdiger und fremdartiger, als es tatsächlich der Fall ist, berühren sollte. Denn was geschichtlich unerläßliche Schale war, das möchten nun nur zu viele ganz oder teilweise wenigstens als bleibenden Kern festhalten. Wiederholt hat es so geschienen, als sollten die Wasser der „Verweltlichung" über dem Evangelium zusammenschlagen und es verschlingen. Sie haben sich doch immer wieder verlaufen und das Evangelium ist geblieben. Ein Augustin ist für ein Jahrtausend immer wieder der Wegweiser zu ihm gewesen, und der Gesang „der Wittenbergisch Nachtigall" hat einen neuen keimfrohen Frühling eingeleitet. Der Protestantismus ist unbezweifelbar der Träger des geschichtlichen Entwickelungsganges. Drei unerschütterliche Säulen der Wahrheit hat er aufgerichtet: den lauteren Verstand des reinen Evangeliums, die Selbständigkeit des Staats in seinem Berufe und die Freiheit der Wissenschaft in ihrer Forschung. Darauf ruht eine neue Weltanschauung, die im Gegensatze zu der so ganz anders gearteten Antike, wenn wir kurz sein wollen, doch eben füglich die moderne zu nennen sein wird. Sie abschütteln und ihr entfliehen können wir einfach gar nicht. Denn sie ist nicht nur die Luft, die wir atmen, sie ist das Blut, das durch unsere Adern rinnt und unser Wesen konstituiert. Wir können die geschichtlichen Faktoren unseres Daseins, worauf die Namen Kopernikus, Newton, Goethe, Schiller, Schleiermacher, Bismarck weisen, nicht fortschaffen, um zu sein und uns zu betätigen, als wären sie nie gewesen. Der selige Knak ist mit seiner Verwerfung des Kopernikanischen Weltsystems doch ein einsamer Sonderling geblieben. Wir alle nehmen die Elemente der modernen Weltanschauung als feststehende, selbstver-

ständliche Wahrheiten, reden und handeln nach dem Weltbilde, das uns von dorther gegeben ist. Nur wenn wir das Gebiet der Religion betreten, dann halten viele es für geboten, hier noch als Wahrheit gelten zu lassen, was nur unter Voraussetzung überwundener Weltanschauung einen Sinn hatte, mit der jedoch, zu der Gott uns geführt hat, nicht gereimt werden kann. Sollte es denn aber nicht unsere Pflicht sein, auch die Welterkenntnis, die uns Gott ermöglicht hat, nicht zu verachten, sondern sie als seine Gabe heilig zu halten und uns unverbrüchlich sein zu lassen? Freilich Inkonsequenz, Kurzsichtigkeit und der fromme Wahn, Gott dabei wohl gar besonders angenehm zu sein, treiben ihr täuschendes Spiel mit der „bona fides“. Aber als Spielwerk solcher Gewalten machen wir uns doch wohl nicht besonders stattlich. Und was das Schlimmste ist: in dem Maße als wir die Wahrheit eingekapselt in ihren zeitgeschichtlichen, der Vergänglichkeit verfallenen Hüllen festhalten, verkennen wir ihren Ewigkeitsgehalt, der selbst gerade in die neuen Formen einzuströmen strebt, um seine volle lebendigmachende Kraft zu entfalten. Wir drücken das, was unser Leben erst recht zum Leben machen sollte, zu einer toten Reliquie herab, der nur unsere Pietät noch eine Bedeutung für die gegenwärtige Wirklichkeit verleiht. Unter diesen Umständen müssen wir unsererseits unsere Religion „schützen“, während die lebendige Religion eine solche Macht ist, daß wir in ruhiger Zuversicht uns unter ihren Schild und Schirm bergen dürften. Darum ist es von jeher der Gang der Wege Gottes gewesen die überlebten Heiligtümer zu zerschlagen, wenn der Glaube falscherweise sich an sie klammert, statt sein Vertrauen rechterweise auf den lebendigen Gott zu setzen. Haben wir den Anfang des Gerichts am Hause Gottes nicht bereits erlebt? Aber wie wenige lassen sich davon zur wahren Einkehr und Einsicht leiten! Stehen denn nicht unsere Kirchen noch, und hält sich nicht die Mehrheit unentwegt in den alten Geleisen? Dahin wende man den Blick, und siehe: es ist eitel Friede. Nur die „Antikirchlichen“ stören die Ruhe mit Kassandrarufen. Aber sind es nicht bloß ein paar Professoren mit dem dünnen Häuflein ihrer Bewunderer, gestachelt vom „Unglauben“? So kann es nur denen erscheinen,

die den Kopf zum Träumen in den Sand stecken. Der moderne Geist rumort nicht bloß durch eine Handvoll Gelehrte in den Hörsälen der Universitäten, es handelt sich nicht nur um „Theologengezänk": eine Weltanschauung, die das gesamte Leben der gebildeten Menschheit umfaßt und demgemäß mit der Gewalt eines unwiderstehlichen Stromes heranbraust, pocht an unsere Tore. Die ewige Wahrheit des Evangeliums braucht sich freilich auch davor nicht zu fürchten. Aber umso dringlicher erhebt sich die Frage: gründen wir uns auch auf diese Wahrheit? oder haben wir am Ende statt des Felsens den anliegenden Sand zum Fundament genommen, das uns der erste Anprall der Gewässer wegschwemmt? Zur Selbstprüfung in der Richtung dieser Fragen sollte uns die moderne Theologie jedenfalls anregen und dienen. Ignorieren läßt sie sich nicht mehr. Sie spukt nicht nur in den Köpfen neuerungssüchtiger Theologen. Sie ist hinausgedrungen in die weitesten Kreise und schlägt ihre Wogen in Palästen und Hütten. Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums werden den geschichtlichen Ruhm behalten, die Fragen, worüber lange unter den Fachmännern hin und her gestritten worden war, mit einem Schlage zu brennenden für die ganze gebildete Welt gemacht zu haben. Das ist erreicht durch eine seltene Verbindung edelster Popularität mit umfassendster Weite des Blickes, tiefster Gelehrsamkeit, wärmster Ergriffenheit von dem heiligen Gegenstande und ehrfurchtgebietendem Ernste. Welche Gelegenheit, die eigene Stellung zu prüfen, zu revidieren oder zu befestigen! Aber so oder so, wir sollten nur Veranlassung zu lebhaftem Dank finden. Und doch, was für ein leidenschaftliches Protestieren, Klagen, Anschuldigen, Verdächtigen und Verdammen hat das Buch gerade in den Kreisen hervorgerufen, die es am tiefsten hätten würdigen sollen! Welche Flut von Angriffen! Harnack bekennt, er habe daraus leider nichts lernen können. Soweit ich für meine Person davon Notiz genommen habe, muß ich ihm zustimmen: es ist von dort kaum etwas zu lernen. Sie kräuseln an den Wolken, hie und da nicht ganz ohne Grund; aber der Mond dahinter hat vor ihnen gute Ruhe. Und doch brauchte man sich keineswegs wehrlos gefangen zu geben. Das Buch hat eine prinzipielle Schwäche.

Sie steckt nicht in der gebotenen Sache, sondern in der beobachteten Methode. Mit den Mitteln der historisch-kritischen Wissenschaft will sich Harnack seines Gegenstandes, des Wesens des Christentums, bemächtigen. Aber es fragt sich: ist dies Unternehmen durchführbar? Harnack selbst sieht sich genötigt Grenzlinien zu ziehen: bis hierher reicht die Wissenschaft. Wäre er nun wie so manche Enthusiasten der Wissenschaft der Meinung: darüber hinaus gibts eben nichts; dann wäre mit ihm von seinem Standpunkte aus nicht zu rechten. Aber er stellt ausdrücklich fest, daß die Wissenschaft nicht alles zu umspannen vermöge. Empfindung und Wille reichen nach ihm weiter, und die persönliche Erfahrung ergreift, was über alle Vernunft ist, durch eine subjektive Tat. Darin hat er wieder lediglich recht, und wir freuen uns herzlich dieses Bekenntnisses aus dem Munde des unerbittlichen Forschers. Es ist auch ganz in der Ordnung, daß wissenschaftliche Resultate und Glaubensbekenntnisse nicht durcheinander gemengt werden, sondern vielmehr die Grenzlinien möglichst scharf sichtbar gehalten werden. Aber wie gestaltet sich unter diesen Umständen der Versuch, geschichtlich das Wesen des Christentums festzustellen? Liegt dieses Wesen restlos innerhalb des Bereichs, das die Wissenschaft beherrscht, so umspannt ja diese eben alles. Oder tut sie das nicht, dann kann man doch auch mit ihrer Hilfe allein nicht das Wesen des Christentums umschreiben. Hier steckt ein unlösbarer innerer Widerspruch, der sich nur dann beseitigen läßt, wenn man darauf verzichtet, durch die Geschichtswissenschaft das Wesen des Christentums zu bestimmen. Es kann sich nur um die viel bescheidenere Frage handeln: Was läßt sich geschichtlich als Grundlage des Christentums feststellen? Dementsprechend müßte auch der Titel lauten. Der gegenwärtige fordert das Mißverständnis geradezu heraus, daß alles, was aus dem gegebenen geschichtlichen Umriß herausfällt, nichts Wesentliches sein solle. Ein paar Stellen, die die entgegengesetzte Ansicht bezeugen, genügen nicht zur Abwehr des Mißverständnisses. Und der Schade läuft auch nicht nur auf ein Mißverständnis hinaus. Der Widerspruch im Ansatz mußte auch in der Ausführung irgendwie nachwirken und er hat sich bemerkbar gemacht.

zwar an dem Hauptpunkte, wo es sich um die Person des Herrn handelt, hat Harnack rund heraus erklärt, was das Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses und das Bewußtsein seiner Kraft anlange, so werde keine Psychologie es erforschen. Hier habe alle Forschung stille zu halten. Sie muß das ihr Unerklärliche, wie es bei Johannes sich formuliert findet in Jesu Gebetswort: „Du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet war", einfach als gegeben hinnehmen. Aber an Punkten, die Harnack verhältnismäßig untergeordnet schienen, bei der Wunderfrage, der Auferstehung, und sonst, hat er die gleiche Zurückhaltung und Bescheidung nicht geübt, wenigstens nicht in dem Maße, wie ich es gewünscht hätte. Die Unverbrüchlichkeit des Naturgesetzes ist ein wissenschaftliches Postulat, worauf die Wissenschaft nicht verzichten kann. Darüber sollte kein Streit sein und kein Zweifel bestehen. Aber wie wenig kann man trotzdem von da aus in der Wunderfrage entscheiden. Der persönliche Geist in seinem Leben und Wirken ist der Quellpunkt des Wunders. Und wenn es in dem Gebiete des persönlichen Geistes eine geschichtliche Erscheinung gibt, vor deren Innerstem alle Forschung stille zu halten hat, wie will man ausrechnen, was von ihr aus möglich war und was nicht? Oder wenn die Urgierung des „leeren Grabes" ein Zuvielwissenwollen nach der einen Seite in sich schließt, woher weiß man es nach der anderen Seite so sicher, daß es nicht leer war? Hier ist bei Harnack ein wunder Punkt, auf den der Laie Lienhard in seinen „Beiträgen zum Kampf um die Weltanschauung" mit treffsicherem Blick den Finger gelegt hat, wenn ich auch seine Einschätzung Harnacks als „eines tüchtig durchgebildeten Hochschulgelehrten, — nicht weniger, aber auch nicht mehr —" und des Harnack'schen Werkes als eines „Feuilletonbuches" von „nur bescheidenem Feuilletonwert" nicht billigen kann. Ich habe viel getadelt, so viel ich sehen kann, empfindlicher getadelt als irgend ein Kritiker, von dem mir Kunde geworden wäre. Aber ich würde es aufs tiefste beklagen, wenn wir den Dienst, den Harnacks Buch uns leisten will, uns nicht erweisen ließen. „Kann", fragt Lienhard, „überhaupt in einem Feuilletonbuch das ‚Wesen des Christentums' in unser Gefühl einge-

drückt werden? Ist da nicht ein Widerspruch zwischen Form und Inhalt? Kann ein — man verzeihe — Professor als Professor in lobenswerten Vorlesungen gerade die Essenz, die Substanz, die Elektrizität, den Metallton des Christentums von Herz zu Herzen, von eigener Persönlichkeit zu den Persönlichkeiten seiner Hörer schwirren und schwingen lassen? Er könnte es, ja, samt und in aller hohen und höchsten Bildung, die alle Weltreligionen überblicken und umfassen könnte; aber — er müßte dann erst recht plastische Phantasiekraft und religiöse Intuitionskraft besitzen; und unser unsinnliches Gelehrtentum mit seiner Fülle von blasser Kleinkritik hat dieses Organ nicht entwickelt". In dieser ironischen Durchhechelung wird Harnack und sein Buch mit einem ganz unangebrachten Maßstabe gemessen, wozu Harnack allerdings durch seinen unzutreffend gewählten Titel Veranlassung gegeben hat. Hunderte und Tausende werden dieselbe Frage stellen wie Lienhard, wenn sie sie auch nicht so pointiert auszudrücken verstehen. Aber es wird dabei Harnack eine Absicht insinuiert, die er gar nicht gehabt hat und nicht wohl haben konnte. Das Christentum in die Herzen zu pflanzen ist nicht die Aufgabe des Katheders. Die Vorlesungen wollen nicht gewissermaßen das Evangelium ersetzen; sie wollen eine Anleitung bieten, es richtig zu lesen und zu hören, wenn es verkündigt wird, wo dafür der Ort ist. Daß man noch anders zu reden hat, wenn man als Missionar auftreten will, weiß doch auch Harnack sehr wohl. Tun wir ihm also nicht Unrecht und nehmen wir seine für uns gewiß nicht überflüssige Belehrung nicht so, als ob er uns angewiesen hätte, daß wir unsere Seelen hinfort aus seinem Buche zu nähren hätten. Seine Vorlesungen geben Gesichtspunkte und Richtlinien für das Verständnis des Evangeliums, aber nicht dessen „Substanz" oder „Essenz", schon deshalb nicht, weil Harnack überhaupt nicht der Meinung ist, daß das sich bloß durch ein Buch geben ließe. Aus dieser falschen Erwartung erwächst so vielen die Enttäuschung, die sie an dem Buche erleben, und in weiterer Folge ihre Unzufriedenheit damit. In derselben Richtung wirkt die unvermittelte Neuheit und Ungewohntheit der Auffassung. Wir alle sind gewohnt die Sache in einer total anderen

Betrachtungsweise uns zu vergegenwärtigen. Darum erscheint denen, die unvorbereitet zu Harnack kommen, es so, als ob in diesem „Wesen des Christentums“ so gut wie nichts davon zu finden sei, was sie von Kindesbeinen an für das Christentum gehalten haben. Es wäre für die, welche in einer, sagen wir einmal: in der „kirchlich gläubigen“ Form des Christentums sich heimisch fühlen, ohne Zweifel eine Erleichterung des Verständnisses gewesen, wenn die Harnack'schen Vorlesungen eine Auseinandersetzung mit dem Hergebrachten und eine schonende Ueberleitung zu dem Neuen böten. Warum tritt das so ganz zurück? Es lassen sich mancherlei Gründe denken. Der ausschlaggebende, meine ich, wird wohl der gewesen sein, daß Harnack in der Masse seines Auditoriums keine „kirchlich gläubigen“ Anknüpfungspunkte und Bedürfnisse hat voraussetzen können. Man hat diese Vorlesungen über das Wesen des Christentums viel mit Schleiermachers berühmten „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ verglichen. Ich lasse die Berechtigung dieser Parallele in allen anderen Beziehungen dahingestellt sein. Aber wie ablehnend man sich zu dieser Vergleichung verhalten möge, das ist darin doch entschieden zutreffend, daß auch Harnack das Ziel verfolgt hat, mit diesen Vorlesungen, die vor einem Auditorium von praeter propter tausend Zuhörern aus allen Fakultäten gehalten sind, Fragen, die bis ins Zentrum der christlichen Wahrheit führen, solchen nahe und bis ins Herz zu bringen, die vielleicht noch nie in ihrem Leben derartiges einmal ernstlich erwogen haben, ja vielleicht jede Zumutung in dieser Richtung von Hause aus abzulehnen geneigt gewesen wären. So sind also die Vorlesungen ein apologetischer Versuch, für den man Harnack im Hinblick auf die Verhältnisse, wie sie liegen, nur dankbar sein sollte. Wir sind gewohnt Schleiermachers Reden als eine rettende Tat zu feiern, wenn wir einmal in den Fall kommen von der Geschichte jener Tage zu sprechen. Beschränkten wir uns aber nicht auf das Preisen, sondern läsen einmal jene Auslassungen des großen Theologen, so würde uns wahrscheinlich Entsetzen darüber erfassen, was in diesen Reden als Religion empfohlen wird. Nun, Schleiermacher hat auch noch Besseres

zu sagen gewußt, Christlicheres, warum hat er es nicht an jener Stelle gesagt? Warum hat er sich hier so gehalten, daß wir ihm Unrecht täten, wenn wir seine „Theologie", sein „Christentum" bloß nach diesen Reden beurteilen wollten? Das steht im engsten Zusammenhang mit der apologetischen Aufgabe und dem apologetischen Zweck. Der Apologet würde seines Zweckes total fehlen, wenn er sich nicht zu der Auffassungsweise, dem Interesse und den Zielen derer herabließe, an die er sich wenden will; wenn er in gelassener Sachlichkeit seinen Gegenstand entwickelte, statt pakkend ad hominem zu reden. Darum ist die Rechtgläubigkeit der Apologeten aller Zeiten im besten Falle sehr schillernd gewesen und sie haben sich von denen, die streng in der „reinen Lehre" waren, immer als halbe oder ganze Verräter ansehen lassen müssen. Mein hochverehrter Lehrer Moritz v. Engelhardt hat dem berühmtesten Apologeten des Altertums, dem Märtyrer Justin, in seinem Werke über dessen Christentum schließlich das Christentum so gut wie abgesprochen. Alle Ideen des Märtyrers wurzelten im Grunde im Heidentum, so daß nur christlich scheinende Tünche nachbleibe. Engelhardt hat dem Apologeten im Philosophenmantel wohl Unrecht getan. Aber auch Engelhardt hatte recht. Nehmt den Apologeten beim Wort und er wird bald genug seinen Platz außerhalb des Lagers suchen müssen. Damit soll nun in der Anwendung speziell auf Harnack keineswegs gesagt sein, daß er vor einem „kirchlich gläubigen" Kreise voll befriedigende „Kirchlichkeit" dokumentiert haben würde. Aber es erklärt sich so zum wenigsten, warum in den Vorlesungen die orthodoxe Fragestellung so wenig berücksichtigt und von dorther entspringende Interessen oft so unbefriedigt gelassen sind. Sie lagen eben Harnacks Zuhörern fern und ließen sich zumeist ihnen nicht einmal mit Aussicht auf irgend einen Erfolg nahebringen. Eine Frage wie die nach der „wesentlichen Gottheit Christi" und ihre Beantwortung in Auseinandersetzung mit der orthodoxen Dogmatik hätte Harnacks Auditorium vermutlich schnell geleert, während sie uns in die lebhafteste Spannung versetzt hätte. Es ist daher das „Wesen des Christentums", dieses am lebhaftesten umstrittene Buch, das tausend Fragen anregt,

und dem darum ein besonders hoher Aufrüttelungswert zukommt, weniger geeignet und namentlich ausreichend als Grundlage zur Feststellung der Hauptpositionen in der modernen Theologie, zumal eine solche Feststellung ohne eingehende Auseinandersetzung mit den entsprechenden Aufstellungen der überlieferten Auffassung nicht in vollem Umfange verständlich wäre. Was nun die Vorlesungen über das Wesen des Christentums nicht bieten, das finden wir in umso ausgiebigerem Maße in desselben Harnacks Dogmengeschichte, dem monumentalen Werke, mit dessen Geisteskraft man ehrlich gerungen haben muß, ehe man ein Recht gewinnt, ein Urteil über moderne Theologie abzugeben. Hier ist der Gegenstand nicht nur mit voller wissenschaftlicher Schärfe und Strenge behandelt und nach allen Seiten bis in die letzten Ausläufer verfolgt, sondern auch durch die ganze Entwickelungsgeschichte der Kirche und des Christentums begleitet. Welche theologischen Fragen uns auch aufsteigen mögen, hier können wir auf jede die ausreichendste, bestimmteste Antwort erhalten, die allen Zweifeln ein Ende macht. Darum gilt es, sich des Inhalts der Dogmengeschichte zu bemächtigen.

Läßt sich diese Aufgabe überhaupt so lösen, daß diese Uebersichtlichkeit nichts schwindet und andererseits der erforderlichen Vollständigkeit nicht abgebrochen wird? Natürlich nicht, wenn man an die schier unermeßliche Fülle des Details denkt, das in den drei voluminösen Bänden der Dogmengeschichte aufgespeichert ist. Aber darauf kommt es auch für unsere Zwecke gar nicht an. Es handelt sich nicht um die Einzelheiten, sondern um die zusammenfassende, ordnende und gestaltende Idee des Ganzen. Die läßt sich sehr wohl auch in der Kürze eines Referates vor Augen stellen. Erfassen wir das geistige Band, dann werden wir uns auch schon zurechtfinden in dem, was es zusammenhält.

Es wird sich empfehlen, bei der Feststellung der leitenden Idee der Dogmengeschichte vom Endpunkt auszugehen und so rückwärts zu den Anfängen des Christentums vorzuschreiten, ganz so wie Harnack zweifellos die Idee seines Werkes konzipiert hat. Er fühlt sich ja als ein Sohn der Reformation. Auf dem Boden der Reformation fußt er. Von dem Gesichtspunkte aus, den die

Reformation eröffnet, versteht der Dogmenhistoriker die ihm vorliegende Entwickelung und schildert er sie. Was ist ihm nun die Reformation? Die Reformation ist, kurz gesagt, Luther. Daß in der Seele dieses wunderbaren Mannes, der seinesgleichen, rückwärts geschaut, erst etwa in dem Kirchenvater Augustin hat, — Paulus, Augustin, Luther, die drei in einsamer Höhe ragenden Gipfel der religiösen Entwickelung innerhalb des Christententums —, daß, sage ich, in der Seele Luthers das Evangelium nach langer Verschüttung wie mit elementarer Gewalt durch- und hervorbrach als religiöse Kraft, als die Kraft Gottes, die in Christo Jesu den Glauben des Herzens schafft, der sich gegen alles, was Welt heißt, geborgen weiß in seinem Gott, dem Schöpfer, Erlöser und Heiliger: das ist, wenn man eine Zusammenfassung in kurzen Worten begehrt, die Reformation in ihrer unvergänglichen weltgeschichtlichen Bedeutung. Sie ist, so angesehen, Luthers Erlebnis, nicht seine Schöpfung. Er ist sich immer dessen bewußt gewesen, daß er nichts von sich aus „gemacht" habe. Mit dem Apostel Paulus durfte er sagen: Da es aber Gott wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leibe an hat ausgesondert und berufen durch seine Gnade, daß er seinen Sohn offenbarte in mir, daß ich ihn durchs Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden; alsobald fuhr ich zu, und besprach mich nicht darüber mit Fleisch und Blut. In diesem Bewußtsein hat er sich unüberwindlich gefühlt, und mit Recht. Denn hier liegt das Unvergängliche. Sieht man die Reformation von dieser Seite, sozusagen ihrer Innenseite, an, nimmt man sie als religiöses Prinzip oder als geistige Kraft, oder wie mans nun in dieser Betrachtungsweise nennen will, dann ist der Anfang auch gleich das vollendete Ideal. Wir werden über das Christentum Luthers, wie es als fides qua creditur in ihm lebendig war, nicht hinauskommen, müssen uns vielmehr glücklich schätzen, wenn uns gegeben wird, es ihm nacherleben zu dürfen. Jeder aber, der dessen gewürdigt wird, sollte sich auch dankbar zum Bewußtsein bringen, daß er allein deshalb hier sicher Weg und Ziel findet, weil der treue Zeuge vorangegangen ist. Er wird unser Glaubensvater bleiben und die Reformation in dem eben besprochenen Sinne

das bedeutsamste und höchste Ereignis für das religiöse Leben der Menschheit seit den Erdentagen unseres Herrn.

So sicher und freudig man nun aber auch das sagen darf, etwas ganz anderes ist es um die Reformation als äußerlich durchgeführtes Werk, als geschichtliche Ausprägung des Ideals, das in Luthers religiösem Grunderlebnis vorbildlich gegeben ist. Die Reformation in diesem Verstande ist nichts weniger als vollendet zu nennen; vielmehr im Fluge nur zu schnell gehemmt, in Halbheit stecken geblieben, verkümmert und verdorben. Und zwar muß man so urteilen, auch wenn man die Reformation nur mit dem Maßstabe ihres eigenen Prinzips mißt. Sie verträgt also nicht nur, sie fordert dringend Verbesserung, Vollendung, entweder in Weiterführung, oder in Umkehr zu ihren wesentlichen Voraussetzungen und in Erneuerung des Baues von diesem Grunde aus.

Das ist eine Wahrheit, die nicht gern gehört wird. Man möchte, was von Luthers innerem Heilserlebnis gilt, auch ohne weiteres übertragen wissen auf den Kirchenbau, den er aufgeführt hat. Indes wie pietätvoll wir uns auch dazu stellen mögen, es gibt doch Seiten an dem äußeren Werke Luthers, die man nur zu erwähnen braucht, um ihre Unzulänglichkeiten und Mängel empfinden zu lassen. Denken wir z. B. daran, in welchem Zustande uns Kirchenregiment, Kirchenverfassung, Gemeindeorganisation, und was dahineinschlägt, aus der Reformationszeit überkommen sind, so wird sich wohl selbst unter den entschiedensten Lutheranern schwerlich jemand finden, der dafür eintreten wollte, daß diese Dinge als ideal anzusehen seien. Man wird am Ende wohl oder übel zugestehen müssen, daß die Reformation in dieser Beziehung es nur zu kümmerlichen Gebilden gebracht hat, unter deren Mangelhaftigkeit wir je länger je mehr seufzen.

Harnack ist nun der Ansicht, daß auch in andern Stücken noch die Reformation, immer nach dem Maßstabe ihres eigenen Prinzipes, nur halbe Arbeit getan hat. Sagen wir es gleich rund heraus: auch von der Hauptsache, der sogenannten Lehre, dem Bekenntnis, oder wie man es nennen will, ist nach Harnack zu urteilen, daß Luther leider auf halbem Wege stehen geblieben

ist. Der Reformator hat Halt gemacht vor dem Dogma der Kirche, während Harnacks Meinung dahin geht, daß an diesem Punkte die Reformation erst ihre Hauptaufgabe zu lösen gehabt hätte. Zwar das, was die mittelalterliche Kirche dem Dogma, im älteren Sinne, hinzugefügt hatte, die Sakramentslehre, jenes System, wodurch die Papstkirche nicht nur ihr hierarchisches Wesen ausgeprägt, sondern auch die gläubigen Gewissen in eherne Fesseln geschlagen hatte, — das mußte ja fallen und ist gefallen; sonst wäre es überhaupt zu keiner religiösen Erneuerung in weiteren geschlossenen Gemeinschaften gekommen, oder deren Spur wäre längst wieder ausgetilgt worden, obgleich Luthers Optimismus es anfangs, wenigstens für das Individuum, als möglich erachtet hat, auch bei Ohrenbeichte und Messe seinem Gott als evangelischer Christ zu leben. Die Verhältnisse haben ihn doch dazu gedrängt, mit der Sakramentslehre, mit diesem Stück des Dogmas und seinen praktischen Konsequenzen aufzuräumen, um dem Evangelium Bahn zu schaffen. Aber er ist stehengeblieben vor dem Dogma im engern Sinne, dem Dogma der alten Kirche, d. h. der Trinitätslehre und der Christologie des sogenannten Nicäno-Konstantinopolitanums. Ja, er hat seiner Haltung eine Wendung gegeben, die zu den merkwürdigsten in der Geschichte gehört, die der folgerichtigen Entwickelung eine verhängnisvolle Schranke gezogen hat und die Quelle unsäglicher Verwirrung von jenen Tagen an bis herab auf unsere Kämpfe geworden ist. Man wird der Stellung Luthers zum Dogma noch nicht ganz gerecht, wenn man sich dahin ausdrückt: er habe vor ihm Halt gemacht. In den articuli Smalcaldici findet man als ersten Teil die Formulierung der Trinitätslehre und der Christologie nach dem Dogma der alten Kirche. Als zweiter Teil folgt die evangelische Lehre vom Amt und Werk Jesu Christi oder unserer Erlösung. Wenn nun hier, beim zweiten Teil erklärt wird: Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will! — so ist das nicht so zu verstehen, als ob Luther damit diesen Artikel, die Soteriologie, vor jenen, die die Theologie und Christologie befassen, auszeichnen wollte. Vielmehr liegt die Sache so, daß Luther bei

den „hohen Artikeln der göttlichen Majestät“, Trinitätslehre und altkirchliche Christologie, eine solche Bemerkung auszeichnender Art gar nicht erst für nötig hielt. Er sah an diesem Punkte überhaupt keinen Zank oder Streit drohen. Beide Teile waren seiner Meinung nach in diesem Stücke einig. Die Differenz fing ihm erst in der Soteriologie an. Ja es muß hinzugefügt werden, daß Luther nicht nur, im vermeintlichen Einverständnis mit seinen Gegnern, das Dogma hat gelten lassen, sondern daß er daran vielmehr eine Stütze, ein festes Fundament gesucht und gefunden hat, daß er sich oft mit Befriedigung in den Formeln des Dogmas (dieses hinfort immer nur im engern Sinne verstanden) bewegt und darin den Glauben, dessen er lebte, mit Vorliebe zum Ausdruck gebracht hat. Trotzdem meint Harnack, daß Luther hier nur hinter sich selbst zurückgeblieben sei und daß die Schranke, die er so durch seine Autorität der Entwickelung der Reformation gezogen habe, unbedingt fallen müsse. Es läßt sich voraussehen, daß diese These Harnacks genügt, um einen Sturm der Entrüstung zu entfesseln. Aber mit Entrüstung ist hier nichts getan. Und zudem: welcher Grund liegt vor sich zu entrüsten? Luther selbst hat einen großen Teil des Dogmas abgetan. Wenn er einen andern hat stehen lassen, so macht seine Billigung diesen Rest doch noch nicht sakrosankt, so daß schon die Erwägung, ob dieser Rest nicht am Ende ebensowenig haltbar sei als die bereits verworfene erste Hälfte, als Sakrileg zu betrachten wäre. Oder hätte das Dogma der alten Kirche formell etwas voraus vor dem Dogma der mittelalterlichen? Aber die alte Kirche ist ebensowenig unfehlbar gewesen wie die des Mittelalters, und das Dogma ist vom Ende bis zum Anfange nichts als menschliche Formulierung, deren Berechtigung stets erneuter Prüfung unterliegt. Evangelische Christen müssen sich wohl in acht nehmen jemals in den Ruf einzustimmen: Was bedürfen wir weiter Zeugnis! Ihre Regel muß doch vielmehr das apostolische Mahnwort bleiben: Prüfet alles und das Beste behaltet! Ein Mann wie Harnack gibt uns in seinem Verhalten und Urteilen immer etwas zu lernen, auch wenn der Weg, den er einschlägt, sich schließlich nicht als der richtige erweisen sollte, und wir das Ergebnis, wozu er ge-

langt, einmal nicht annehmen könnten. Er tut ja keinen Schritt ohne beachtenswerte, schwerwiegende Gründe. Zerstörungslust treibt ihn doch wohl nicht. Auch Leichtfertigkeit pflegt so heroischen Arbeitern nicht zu eignen. Aber vielleicht hascht er nach der Gunst der Menge? Ach, er brauchte ja nur sich nach der andern Seite zu neigen, und er herrschte in der „kirchlichen" Welt unfehlbarer und vergötterter als der Papst auf der Kathedra Petri. Täuschen wir uns nicht zu unserem eigenen Schaden! Amicus Plato, magis amica veritas. Das ist für ihn der entscheidende Grundsatz und nichts sonst.

Und nun: was bestimmt ihn dazu, das Dogma, trotz Luthers geschichtlicher Stellung zu diesem Erbe aus der alten Kirche, im Grunde für unvereinbar mit dem Glauben der Reformatoren zu erachten?

Der Grund liegt sehr tief. Er ist im Gottesbegriff zu suchen. Der Gottesbegriff des Dogmas ist ein anderer als der Luthers, ist auch nicht der Gottesbegriff der Apostel, nicht der unseres Herrn Jesu Christi, überhaupt nicht der Gottesbegriff der Offenbarung und der heiligen Schrift in ihrem ganzen Umfange. Was ist denn das für ein Gottesbegriff? Wo kommt er her? Wie ist er entstanden? Sagen wir es kurz: es ist der Gottesbegriff der Antike, speziell der griechischen Philosophie und ihrer späten Nachblüte im Hellenismus. Das ist keine Hypothese, sondern eine offen zu Tage liegende Tatsache, zu deren Erkenntnis man eben nur nötig hat, sich aus der Geschichte der Philosophie die erforderliche Information zu holen. Das Absolute, der Logos und der ganze Begriffsapparat, der damit im Zusammenhang steht, sind in der Welt der Antike älter als in der Kirche. Es ist deshalb vergeblich den Gottesbegriff des Dogmas aus dem Neuen Testamente ableiten zu wollen. Christlich ist an diesem Gottesbegriffe nichts. Er ist ein Erzeugnis der Menschenvernunft und das Ergebnis deshalb auch sehr verschieden von der Erscheinung des lebendigen Gottes der Offenbarung. Die Gottesidee des Dogmas ist kosmologischen Ursprungs, d. h. hervorgegangen aus der denkenden Betrachtung der Welt. Die Welt ist die große Realität, die sich zunächst der Wahrnehmung aufdrängt. Dem Augenschein stellt sie sich als unendliche Vielheit einzelner und deshalb gegen-

sätzlicher, beschränkter, endlicher Dinge, als verwirrend bunte Mannigfaltigkeit, als beständiger Fluß, — πάντα ῥεῖ, sagte schon Heraklit —, als unaufhörliches Auf- und Niederwogen, als Werden und Vergehen dar. Bei dieser Wahrnehmung vermag der denkende Geist nicht stehen zu bleiben. Er schöpft daraus gerade den Antrieb, über die Erscheinung, das bloß „Phänomenale", hinauszukommen und eine s. g. „metaphysische" Erkenntnis der Dinge zu gewinnen. Diese Erkenntnis ist Sache der Vernunft, die allein durch das „Phänomenale" zum „Intelligibeln" vorzudringen vermag. Es ist schon ein Schritt auf dieser Bahn, wenn die Vielheit aufgehoben wird in den Gedanken des einen, das als ganzes alles Einzelne in sich befaßt. Das „Universum" ist keine empirische Tatsache, sondern eine Vernunftidee. Aber an der lediglich numerischen Einheit läßt sich die denkende Vernunft noch nicht genügen. Sie schreitet alsbald weiter vor zur qualitativen Einheit, wonach alles einzelne seine notwendige Stelle in der Gliederung zum ganzen hat. So ergibt sich die Idee des „Kosmos", der Welt als eines wohlgeordneten Ganzen, das in lebendiger Bewegung das einzelne aus sich heraussetzt und wieder in sich zurücknimmt, um in diesem Kreislauf sich selbst in unveränderlichem Gleichgewicht und in ungestörter Harmonie zu erhalten. Doch auch in dem Gedanken des Kosmos kommt der vernünftige Geist noch nicht zur Ruhe. Dieses allumfassende und ordnende Eine, dieses ἓν καὶ πᾶν, stellt als empirisch bewegtes doch noch nicht das absolute Sein in seiner Reinheit dar. Das „reine Sein" wäre eben überhaupt nicht mehr irgendwie vergänglich. Was schlechterdings ist, das ist auch unveränderlich und ewig. Werden und Vergehen hängt mit der Beschränktheit des phänomenalen Seins zusammen. Was kann aber die Schranke am Seienden anders sein als das Nichtsein? Das phänomenale Sein ist eben darum nicht reines Sein, weil in ihm Seiendes immer beschränkt und so gleichsam verunreinigt ist von Nichtsein. Durch die Beschränkung erhält das phänomenale Sein sein individuelles, unterschiedliches, gegensätzliches und darin sein mannigfaltiges Gepräge. Will man zum reinen, absoluten, ewigen Sein emporsteigen, so muß man die Unterschiede, Gegensätze, Qualitäten und Kategorien

negieren. Demgemäß wird die „via negationis", die auch in der christlichen Gotteslehre eine so große Rolle gespielt hat, betreten. Eine Prädizierung nach der anderen fällt, um das absolute immer reiner zu erfassen, bis schließlich nichts mehr ausgesagt werden kann, nicht einmal mehr das Sein. Das reine Sein in seiner absoluten Vollendung ist gleich dem „μὴ ὄν", dem Nichts. So endet die Spitze der sublimen Spekulation im schlechthinigen Nihilismus. Gott als absolute Substanz ist in der Vollendung seiner Idee als reines Sein — das Nichts, jedenfalls für uns, denn wie bildlich gesagt wird: er ist die σιγή, das Schweigen. Er hat keine denkbare Beziehung. Ja er ist der βυθός, der Abgrund, der alles verschlänge, was mit ihm in unvermittelte Berührung käme. Geht man zu weit, wenn man urteilt, daß dieser Gott, der doch eigentlich nichts anderes ist als der wesenlose Schatten der Welt, projiziert in das absolute Nichts, daß dieser Gott nicht die entfernteste Aehnlichkeit hat mit dem lebendigen Gott der Offenbarung, am wenigsten mit dem himmlischen Vater, den uns unser Herr und Heiland Jesus Christus bezeugt hat als den, ohne dessen Willen kein Haar von unserm Haupte fällt und dessen beständiges Streben darauf gerichtet ist, uns an sein Herz zu ziehen, auf daß wir in seinem Reiche unter ihm und seinem lieben Sohne leben in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, da hingegen das Absolute nichts von uns weiß, noch wissen will, und wenn es sich eine Beziehung auf uns geben könnte, uns verschlingen müßte, wie in der Fabel Saturn seine Kinder? Dieses Absolute, diese leere Abstraktion, dieses Menschengebilde —: haben die so Unrecht, welche sagen: Es ist ein toter und stummer Götze, trotz aller schillernden Spekulation nicht besser, sondern eben deshalb gerade schlimmer als die sonstigen Götzen der Heiden? Was haben wir evangelische Christen für eine Veranlassung, was für einen Grund, uns mit dieser Anschauung für solidarisch zu erklären, uns für diesen aus dem Heidentume stammenden Gottesbegriff ins Zeug zu werfen und in dem Dogma, das auf ihm beruht, ein Heiligtum unseres Glaubens zu sehen?

Aber ist es denn auch so sicher, daß dieser Gottesbegriff dem Dogma zu Grunde liegt und davon nicht mehr zu trennen ist?

Es gibt ein untrügliches Kennzeichen dafür. Das ist die dogmatische Auffassung der Gottheit des Sohnes, der zweiten Person der Trinität. Bekanntlich ist die Logosspekulation für die alte Kirche das Mittel gewesen die Gottheit des Sohnes dogmatisch zu erfassen, festzustellen und auszuprägen. Auch die Logosspekulation ist nicht christlichem Boden entsprossen. Sie ist die Ergänzung zu der Spekulation über das Absolute, wovon bereits die Rede war. Das Absolute, wie es beschrieben wurde, ist in seiner vollendeten Transcendenz und dadurch bedingten Indifferenz so gut wie ohne allen religiösen Wert. Was soll dem Menschen ein Gott wie jener Bythos? Nun aber strebt doch auch die natürliche Weltanschauung, schon ganz unwillkürlich, nach einem gewissen religiösen Verhältnis zu dem Ewigen. Unter dem Einflusse dieses Interesses bekommt die Spekulation über das reine Sein doch auch noch eine etwas andere Wendung, als die ist, welche zu der nihilistischen Spitze in dem Bythos, der Sige, führt. Gott soll der empirischen Welt gegenüber denn doch nicht bloß Sige und Bythos, er soll auch πηγή, Quelle alles Seienden, sein. Das wird der Anknüpfungs- und Ausgangspunkt für eine Gedankenreihe, worin die Gottheit nicht sowohl nach ihrer schlechthinigen Transcendenz in Betracht kommt, als vielmehr angeschaut wird aus dem Gesichtspunkt, wo sie sich darstellt als die Fülle, die alles erfüllt. Beide Gedankenreihen sind logisch nicht recht zu reimen. Nur notdürftig werden sie miteinander verbunden durch eine Vorstellung, die ein mythologisierendes Element enthält: die Emanation, ein Prozeß des Ausfließens aus dem unermeßlichen Urgrunde des Absoluten. Wenn über den Bythos, die Sige im Interesse der abstrakten Transcendenz schließlich nichts auszusagen war: bei dem Ausfluß der Pege, des Urquells, fällt das Hindernis ja fort. Und andererseits gibt doch die Emanationsidee auch wieder eine gewisse Begründung dafür, daß auf den abgeleiteten Gott alle denkbaren Vollkommenheiten in positiven Aussagen gehäuft werden. Das ist denn der Logos, die göttliche Vernunft, identisch mit der objektiven Weltvernunft, die Fülle der Ideen, der Urbilder der Dinge, der κόσμος νοητός, die intelligible Welt. Der Logos ist sonach schon in seinem Wesen angelegt auf die

Rolle des Weltschöpfers, und als Gott zweiten Grades auch befähigt, eine Relation zur sichtbaren Welt zu haben, Mittler zu sein zwischen Endlichem und Unendlichem u. s. w. Es ist nicht möglich und auch nicht nötig an dieser Stelle die ganze Logoslehre zu wiederholen. Uns handelt es sich hier nur um die Feststellung der Tatsache, daß die Logosspekulation das notwendige Komplement der kosmologischen Gottesidee ist. Wo Gott nach der kosmologischen Gottesidee vorgestellt wird, da findet sich auch der Logos als der Mittlergott ein. Umgekehrt: wo der Logos eine Rolle spielt, da ist die kosmologische, starre, unchristliche Gottesidee die notwendige Voraussetzung. Denn ohne diese Voraussetzung wäre ein zweiter, ein Mittlergott, eben überflüssig, und der monistische Zug der Spekulation über das Absolute würde sich seiner gern entledigen. Das, was an sich absurd erscheint, wird nur durch das Hinüberschwanken der Spekulation auf die religiöse Seite gewissermaßen herbeigezwungen. Aber der Logos behält deshalb auf dem Boden des reinen Heidentums immer etwas Fließendes und Zerfließendes gegenüber dem Alleinen. Erst die Vermählung der Spekulation mit dem Christentum hat, sozusagen, eine größere Konsistenz des Logos herbeigeführt. Er wird als zweite „Person" der Gottheit fixiert. Für das Christentum waren die Personen das Gegebene. Von der anderen Seite kam die Auffassung der Gottheit als der absoluten Substanz. Die Verbindung stellte die Aufgabe der dialektisch-spekulativen Vermittelung zwischen dem Einen und den Dreien. Das ist das Thema der theologischen und christologischen Bewegungen des christlichen Altertums gewesen. Will man den Faden, der durch dieses Labyrinth führt, nicht verlieren, so muß man die Substanzidee im Auge behalten. Die Gottheit ist die absolute Substanz, aber in drei Personen. In jeder der drei ist die Substanz ganz, ungeteilt, ohne daß doch die Personen in eins zusammenfließen. Es gibt nicht drei Götter, sondern bloß einen Gott. Aber es gibt gleichwohl nicht bloß eine Person, wennschon der eine Gott nicht unpersönlich genommen werden darf, sondern es gibt drei Personen. Das dogmengeschichtliche Resultat lief darauf hinaus, auf dem spinösen Gebiet, das durch die Formel

umschrieben ist: ein göttliches Wesen in drei Personen, — die gangbaren Pfade durch spitzfindige, keinen Widersinn scheuende Formeln so zu verzäunen, daß jeder, der diese Formeln beachtet und sich durch sie leiten läßt, sicher hinüberkommt, ohne in die Abgründe der Ketzerei zu stürzen. Das Thema, das die theologischen Streitigkeiten aufgenommen hatten, wird in den christologischen weitergesponnen. Auch hier ist die Substanzidee die durchgreifende, entscheidende, alles bis ins einzelne bestimmende. Der Sohn ist wahrer Gott von Ewigkeit her, weil in seiner Person die göttliche Substanz ist. Er hat sich zum Christus gemacht, indem er unsere Natur (das menschliche Gattungswesen) mit der göttlichen Substanz zur Einheit gottmenschlicher Person verbunden hat. So ist er unser Erlöser geworden, weil er unsere menschliche Natur durch jene Verbindung vergottet und dadurch von dem Verderben der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit befreit hat. Die Erlösung wird somit zu einem physisch-hyperphysischen Prozeß, in Christus selbst vollzogen mit dem Momente der Inkarnation, für uns wenigstens grundlegend dadurch angebahnt.

Interessant gestaltet sich auf diesem Hintergrunde die Auffassung der subjektiven Heilsaneignung. Wie kommt der einzelne zum Heil? Nun, natürlich hat er vor allen Dingen zu „glauben". Das trinitarische und christologische Dogma hält ihm die höchsten Glaubensobjekte vor. Die Mutter Kirche verbürgt sich für ihre heilsame Wahrheit. Daß die Gottheit absolute Substanz sei, war ja nun damals leicht zu „glauben". Sagte es doch allerorten die höchste Weltweisheit. Daß die göttliche Substanz in Christus die menschliche Natur vergottet habe, war schon schwerer zu „glauben". Hier half die höchste geistliche Autorität nach. Wer selbst fähig zur Spekulation war, ließ überhaupt den „Glauben" hinter sich, indem er sich in die Aetherhöhen der Gnosis emporschwang. Den schlichten Christen war dieser Weg verschlossen. Die „glaubten" also, d. h. hielten auf Autorität hin für wahr, was man ihnen als heiligen Gegenstand des Glaubens vorstellte, und bei der Beschaffenheit der Glaubensobjekte war ja auch eine andere Art des Glaubens nicht möglich. Aber

was hatten sie denn an und in solchem Glauben als christliches Heilsgut? Nun, sie hatten vor allem die Kirche und ihre Gemeinschaft als die große gegenwärtige Realität, und hatten darin, was wir auch von unserem Standpunkte aus nicht unterschätzen dürfen, immerhin noch einen gewissen, wenn auch sehr abgeblaßten und verworrenen Zusammenhang mit dem Urchristentum. Die Kirche garantierte ihren Gläubigen die Verwirklichung der denkbar höchsten Aussicht in der zukünftigen Welt der Vollendung. Sie tat nicht nur das, sondern sie gewährte auch schon hier, wenigstens für Momente, einen seligen Vorschmack in der mystischen Erhebung des Gottesdienstes und der Kontemplation. Das Ziel wird natürlich um so vollkommener erreicht, je energischer man „glaubt" und je mehr man aus solchem verdienstlichen Glauben den Antrieb zu einem heiligen Leben entnimmt, das dem, der sich durch die Kirche leiten läßt, vollauf möglich sein soll. Die Kirchengeschichte berichtet uns ja auch von exemplarischen Heiligen, und darunter von solchen, die es in der Virtuosität der Kontemplation und der mystischen Entzückung dahin brachten, das Mysterium der Trinität oder der Inkarnation mit Augen zu schauen. Auf unserer Seite herrscht noch immer so viel protestantische Nüchternheit, daß wir uns angewandelt fühlen solche Extravaganzen als Schwindel zu beurteilen. Schwindel ist das nicht. Es ist vielmehr das eigentliche Ziel, das unter Voraussetzung des Dogmas, als Grundlage der Wahrheit, und des Mystizismus, als rechten Mittels der religiösen Andacht, erstrebt werden muß, und wenigstens von einigen auf Momente erreicht worden sein soll. Freilich ein merkwürdiges Ziel, das den meisten überhaupt nicht in Sicht kommt! Trotz bereitwilligen „Glaubens", trotz unbedingter Unterordnung unter die kirchliche Regelung und Leitung des Lebens doch keine ausreichende Heiligkeit, sondern stets sich erneuernde und häufende Menschlichkeiten bedenklichster Art auf allen Seiten. Wozu soll man dem gegenüber seine Zuflucht nehmen? Die kirchliche Praxis ermahnt zu fleißigerem Gebrauch der Gnadenschätze in den Sakramenten, diesen „Kanälen der Heiligkeit". Es kann nach dem Gesagten nicht überraschen, daß die wirksame Gnade in diesen Gnadenmitteln substantiell,

stofflich gedacht ist. In sakramentaler Form und Vermittelung wirkt hier dieselbe Substanz, die in Christus unsere Natur vergottet hat, und wirkt natürlich in derselben Richtung und ähnlicherweise. Hießen doch die Sakramente bezeichnendermaßen Mysterien, und das höchste Mysterium, das Abendmahl, mit seinem Wandlungswunder, seiner Transsubstantiation, steht im engsten Zusammenhange mit der Inkarnation. Als φάρμακον ἀθανασίας schafft und nährt es den geistlichen Leib der Auferstehung und des künftigen Lebens.

Etwas anders hat sich ja die Auffassung der Erlösung im Abendlande gestaltet. Hier herrscht der Gesichtspunkt des Verdienstes vor. Es handelt sich bei der Erlösung darum, der Leistung des Erlösers einen unendlichen Wert vor und für Gott zu sichern. Aber diese Betrachtungsweise, wie richtig oder unrichtig an sich, hat jedenfalls zu keiner durchgreifenden Aenderung der Substanztheorie des Dogmas und seiner Ausläufer in der kirchlichen Sakramentslehre geführt. Die göttliche Substanz in der Person Christi ist hier der willkommene Exponent, der bei allen Ansätzen der Rechnung zum voraus das Fazit der Unendlichkeit verbürgt. Die Substanz der Gottheit macht das Verdienst Christi zu einem unermeßlichen, sachlich vorliegenden Schatz, wovon durch die Sakramente, die die Kirche verwaltet und spendet, den Gläubigen ihr Teil in Form „substantieller“ Gaben zur Begründung und Mehrung ihres Verdienstes zugeführt wird. Die „Gnade“ wird ihnen eingegossen, wenn sie sich nur nicht sträuben. Wirken doch die Sakramente ex opere operato. Daß sie aber überhaupt etwas wirken, dafür hat man sich auf die Autorität der Kirche zu verlassen.

So gestaltet sich „Christentum“ auf Grund des Dogmas und seiner treibenden Ideen. Demgegenüber braucht es Protestanten nicht zu eilen mit einer eingehenden Kritik. Daß ein Teil des skizzierten Systems von einem protestantischen Bewußtsein nur abgelehnt werden kann, darüber dürfte immerhin von vornherein Einigkeit herrschen. Man darf sich doch wohl der Hoffnung hingeben, daß es unter evangelischen Christen nur verschämte Anhänger der Sakramentsmagie geben wird, die die notwendige

Folge von Applizierung übernatürlicher „Substanzen“ an uns sein muß. Auch die Auffassung des christlichen Glaubens als bloßes Fürwahrhalten, des christlichen Lebens in seiner Spaltung zwischen mystischem, d. h. unsagbarem Gefühlstaumel und widerwilliger Gesetzlichkeit, der Kirche als Gnadenanstalt und der Erlösung als Natur- oder Rechtsprozeß wird schwerlich, sollte man denken, jemand in der Form behaupten wollen, wie sie in der alten Kirche entwickelt worden ist. Um so entschiedener aber meint die große Mehrheit auch der Protestanten in der Christologie und Theologie bei den altbewährten Formeln, wie man sie nennt, bleiben zu sollen. Man übersieht dabei unter anderem, daß das Dogma ein ehern geschlossenes und verklammertes Gefüge ist, woraus man nicht nach Belieben ein Stück herausnehmen kann. Hier handelt es sich um ein Entweder — Oder, ganz oder gar nicht. Auch von den Sätzen des Dogmas gilt das Wort: Sint ut sunt, aut non sint! Und abgesehen von der geschlossenen Einheit, die nichts herauszulösen gestattet, kann es einen Sinn haben, die Substanzauffassung in der Peripherie als verwerflich und schädlich zu beseitigen, aber im Zentrum ebendieselbe als Wertvollstes festzuhalten und zu hegen?

Allein lassen wir uns nicht verleiten, doch schon hier eine kritische Prüfung und Würdigung des Dogmas im ganzen und im einzelnen anzutreten. Wir haben das Christentum des Dogmas im Umriß zu veranschaulichen versucht. Es wird am geeignetsten sein, darnach zuvörderst die Frage zu beantworten: Wie stellt sich denn dem gegenüber evangelisches Christentum dar?

Da ist es denn für den, der diese Aufgabe mit voller Energie in lebendigem Kontakte mit dem Evangelium erfaßt, im höchsten Grade bedeutsam, die Wahrnehmung zu machen, daß sich die Darstellung des evangelischen Glaubens überhaupt gar nicht parallel dem Dogma in der entsprechenden Abfolge von Sätzen geben läßt. Das erste, worauf wir stoßen, ist ein diametraler Gegensatz in der Methode. Es ist unmöglich, wie es das Dogma tut, auch unsererseits im Himmel zu beginnen und von dort auf die Erde herabzusteigen. Das Evangelium und der evangelische Glaube verlangen den umgekehrten Weg. Wie oft, wie energisch hat Luther

eingeschärft: nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben! Aber abgesehen von seiner Autorität: diese Methode liegt im Wesen der Sache. Wir sehen darin das Hauptverdienst Luthers, daß er die Rechtfertigung durch den Glauben wieder zur Anerkennung gebracht hat. Was bedeutet das aber? Das bedeutet vorab, daß an dem Glauben alles hängt. An wessen Glauben? Für mich natürlich an meinem eigenen, persönlichen, individuellen Glauben. Keines andern Glaube, wie schön er auch sei, kann mir helfen. Mein Glaube muß es tun, wie wir den Herrn im Evangelium so oft in der Tat sagen hören: Dein Glaube hat dir geholfen. Das bedeutet, daß die religiöse Wahrheitserkenntnis im evangelischen Verstande für jeden ihre Wurzel in dem Zentrum seiner eigenen Persönlichkeit hat, nur von da aus erfaßt, in ihrem Bestande und in ihrer wachsenden Ausgestaltung gegebenenfalls beschrieben werden kann. Fremde Gedanken über Gott, mögen sie auch an sich noch so wahr und schön sein, können und dürfen wir nicht in der Weise aufnehmen, daß wir sie für wahr halten und dann versuchen unsern Glauben darnach zu modeln. Luther in seiner Kühnheit hat sich nicht gescheut, das gerade Gegenteil davon als das Richtige zu behaupten. Im großen Katechismus sagt er, wie oft zitiert worden ist, zum ersten Gebot: „Was heißt einen Gott haben, oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide: Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum: wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhauf: Glaube und Gott." Wenn Harnack diese Worte geschrieben hätte, so würde es heißen: „Da sieht man recht, wie sich der modernen Theologie alles ins Subjektive auflöst. Der Glaube macht sich seinen Gott und betet ihn dann an. Ist nicht so der Mensch Schöpfer Gottes, genau genommen selbst der eigentliche Gott? Da aber zum Glück Luther es ist, der sich so geäußert hat, so wird es doch vielleicht noch gelingen da-

von zu überzeugen, daß die Worte nicht so zu verstehen sind, wie die beliebte Konsequenzmacherei sie einem „Modernen" zweifellos auslegen möchte. Die zwei, sagt Luther, gehören zuhauf: Glaube und Gott. Das heißt natürlich nicht: Erst lege ich mir meinen Glauben zurecht, und dann bilde ich mir den Gott, dem ich den Glauben widme. Auch das freilich kann man ja tun. Was kann man nicht? Aber das Ergebnis wird dabei nur Aberglaube und Abgott sein. Luther hat im Auge den „Glauben des Herzens". Was er so charakterisiert, ist der Glaube, der nur zwischen Personen in ihrem Verhältnis zu einander besteht und nach der Sacherklärung des Reformators wesentlich Vertrauen ist. Vertrauen kann sich überhaupt niemand selbst geben, es muß erweckt werden. Wenn nun Luther das Vertrauen, worin sich der Sünder gerechtfertigt weiß, zusammenbindet mit dem wahren lebendigen Gott, so ist seine Ueberzeugung die, daß dieser Glaube kein willkürliches Menschengebilde ist, sondern nur entstehen kann, wenn Gott ihn schafft, indem er selbst in unzweifelhafter Weise den Sünder berührt mit der bestimmten Kundgebung: Dir sind deine Sünden vergeben, du wirst nicht sterben, sondern leben in meiner Gemeinschaft trotz deiner Sünde. Darin ist beschlossen: erstlich die Gewißheit, es mit Gott selbst zu tun zu haben, und sodann in dieser Begegnung mit ihm die Zusicherung seiner Gnade zu verstehen, die die Sünde vergibt und den Sünder zur Lebensgemeinschaft mit Gott erhebt. Diese Gnadenoffenbarung des lebendigen Gottes kann aber einzig und allein sein klarer, offenbarer Wille, mit diesem Inhalte und dieser Richtung auf mich, sein. Nichts anderes. Unter dieser Voraussetzung haben Luthers Worte einen herrlichen Sinn: die zwei gehören zuhauf, der Glaube und Gott. Es ist etwas so Großes um den rechten Glauben, das Vertrauen des Herzens, daß jeder Gedanke daran schwinden muß, ihn durch Menschenwerk herzustellen. Nur der lebendige Gott kann ihn geben als ein Geschenk seiner Gnade, die die Sünde vergibt und trotz ihrer ein Leben in Gottes Gemeinschaft eröffnet. Und umgekehrt: weil ich das Wunder des Glaubens erlebt habe als ein Werk Gottes selbst in meiner Rechtfertigung, deshalb bin ich in diesem Glauben Gottes gewiß und froh, genieße im Glau-

ben die Seligkeit der Herzens- und Lebensgemeinschaft mit ihm. Außerhalb dieses Glaubens kann es wohl hohe und in ihrer Art herrliche Gedanken von Gott geben, aber keine Gewähr ihrer Wahrheit und keinen Trost aus ihnen für ein Herz, dem seine Sünde Unruhe schafft. Darum ist jeder bloß theoretische Unterbau für die Religion nach evangelischem Verständnis ausgeschlossen. Erlebte Wirklichkeit ist hier alles. Wo ist uns diese Wirklichkeit zu erleben gegeben und wie gelangen wir dazu? Darauf hat das Evangelium nur eine Antwort: Komm und sieh! Der Geist und die Braut zeugen: Jesus Christus ist diese Wirklichkeit. Er ist in unserer Welt die geschichtlich sich darbietende Tatsache, daß Gott die Sünde vergibt und den Sünder so zur Lebensgemeinschaft annimmt. Wodurch ist Christus diese Tatsache? Das kann keine Argumentation „beweisen", keine Spekulation, keine Vergleichung von Weissagung und Erfüllung, keine Heranziehung der Wunder, noch endlich eine Kombination alles dessen mit einer Reihe von Aussprüchen, die zu einem „Selbstzeugnis Jesu" verbunden sind. Es gibt hier nur einen Beweis, das ist der religiöse des Geistes und der Kraft. Dieser Beweis ist nur für den Glauben vorhanden. Der Glaube ist sich selber der Beweis, sofern er sich der Erfahrung bewußt ist, durch Jesus Christus geschaffen zu sein, nicht durch den Jesus, der mit seiner Geschichte bloß eine Reihe von Blättern in einem Buche füllt, sondern durch den, der als der Geist bewegende Lebensmacht in den Seinen ist, und durch das Zeugnis, wozu er sie antreibt, dafür im besondern fort und fort sorgt, daß sein Geheiß erfüllt werde: Gehet hin und verkündiget das Evangelium aller Kreatur.

Auch dies Evangelium läßt sich freilich lange als ein Reden über Jesus Christus aufnehmen, wozu wir unsere Vorbehalte mit wenn und aber machen. Wer sich aber nicht zuletzt in Gleichgültigkeit, Leichtherzigkeit oder gar Böswilligkeit abwendet, dem kommt der Augenblick, wo der Herr selbst zu ihm spricht und ihn zwingt, Auge in Auge standzuhalten. Einem jeden schlägt die Stunde, die eine ähnliche Wendung bringt, wie einst der Samariterin das Wort: „Gehe hin, rufe deinen Mann und komm her!" Dann bewährt Jesus seine Kraft, uns Gott gegenüberzustellen.

Aber Gott ist dann in ihm doch nicht dunkle Macht, unfaßbare Substanz, nicht etwas Unbegreifliches, Unsagbares, sondern der deutliche, innige Liebeswille, der bei allem Ernst gegen unsere Sünde doch uns sucht und uns nachgeht, um uns zu retten und zu neuem Leben zu bringen. Indem der Herr uns so Gott offenbart in seinem Namen, d. h. in seiner verständlichen Kundgebung, erweist er sich als den Geist, der die Herzen umschafft zu dem Glauben, worin sie es auf Gott wagen, wie Luther sagt. Habe ich aber den Glauben, der Jesu vertraut, daß ich in dem, was ich von ihm erfahre, gerechtfertigt, begnadigt und beseligt bin vor Gott, dann ist mir in diesem Glauben unmittelbar Jesu Gottheit gegeben. Denn die zwei gehören ja zuhauf: Glaube und Gott, — wie uns Luther gelehrt hat. In der Erfahrung der Rechtfertigung, die Vergebung der Sünden und Schaffung des Glaubens in einem einzigen Akte ist, erleben wir geistlich die Dreieinigkeit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Diese Wahrheit bedarf keiner spekulativen Begründung, denn sie erwächst von selbst und stets von neuem aus dem religiösen Leben des Christen, das ein Schöpfen aus der Fülle des Sohnes Gottes, ein Essen vom Brote des Lebens, ein Sein und Bleiben in dem rechten Weinstock ist, der seinerseits die Zweige trägt und mit dem fruchtschaffenden Lebenssaft durchdringt. Ohne Bild: ist es die Hingabe an ihn in dem Vertrauen, daß er den Gotteswillen, der in ihm offenbar ist, auch an uns zu unserer Seligkeit vollzieht.

Dieser Glaube, worin wir nichts leisten, sondern unausgesetzt empfangen, umfaßt unsere ganze gerade Beziehung zu Gott. Aller übrige Gottesdienst hat sich als Liebe am Nächsten zu betätigen.

Nur so ist das Christentum, d. h. das Bekenntnis der Gottheit Christi, Freiheit und Wahrheit und Kraft. Setzt man dagegen das Bekenntnis der Gottheit Christi in die Bejahung des trinitarischen und christologischen Dogmas, so bedeutet es die Knechtung der Gewissen. Dabei darf man sich auch nicht der Hoffnung hingeben, daß es hinterher schon besser werden möchte, etwa nach der Verheißung: Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen. Diese Hoffnung wäre eitel. Denn der Weg zur Wahrheit geht nicht, wie es in diesem Falle geschehen

müßte, durch innere Unwahrhaftigkeit. Was aus der Wurzel gewachsen ist, kann es weder zur Freiheit, noch zur Freudigkeit, noch zur Kraft bringen.

Aber wo bleiben die Heilstatsachen? In ihnen hat man doch wohl die rechte Begründung der Gottheit Christi zu suchen, vorab in der Auferstehungstatsache?

Es wird immer denkwürdig bleiben und einen tiefen Eindruck zu machen nicht verfehlen, wenn wir sehen, wie die Auferstehung für die Verkündigung der apostolischen Zeit im Vordergrunde gestanden hat. Die Apostel haben unbefangen von der Auferstehung als einer Tatsache gesprochen, die eines weiteren Beweises als ihres Zeugnisses nicht bedürfe. Darin bekundet sich in ergreifender Weise die unerschütterliche Gewißheit ihrer Ueberzeugung hinsichtlich der Ostertatsache. Gewiß würden auch modernen Zweiflern vor derartigen authentischen und kraftvollen Zeugen die Fragen verstummen. Das schriftlich überlieferte Zeugnis der Urgemeinde hat in diesem Punkte erfahrungsgemäß nicht mehr ganz dieselbe Wirkung. Wäre es denn nun nicht eine klägliche Auskunft, zu sagen: Gleichviel! Die Apostel haben zweifellos die Auferstehung als Tatsache angesehen; sie haben auch die Christenheit der Urzeit vollauf überzeugt; folglich haben auch wir die Auferstehung von vornherein als gegebene Tatsache zu nehmen und darauf unsern Glauben an die Gottheit Christi zu gründen. Das ergäbe ein innerlich ebenso unwahres, unfreies und haltloses Christentum, wie es das ist, welches mit der Bejahung des Dogmas beginnen soll.

Näher zur Wahrheit hin träfe man schon mit einer Erwägung wie etwa der folgenden. Bald zweitausend Jahre dient nun schon die Verkündigung von Christus der religiösen Andacht und Erbauung der Menschheit. Sollte man da nicht zu befürchten haben, daß der Inhalt endlich ausgeschöpft sein müßte, daß die unaufhörliche Wiederholung dieser Verkündigung anfangen müßte, ihrer Wirkung und damit des rechten Zweckes zu fehlen? Statt dessen sehen wir aber, daß das Interesse nicht nur unverändert geblieben ist, sondern beständig wächst und sich vertieft. In dieser Wahrnehmung braucht uns auch die Christusfeindschaft unserer

Zeit nicht zu beirren. Sie ist vielmehr eine Bestätigung dafür. Denn sie zeigt nur, daß Christus sogar die nicht losläßt, die wider seinen Stachel löcken. Wenn aber Christus so mit steigender Macht die Menschheit bewegt, indem er sie zwingt, Gottes zu gedenken und sich mit ihm auseinanderzusetzen, ist da nicht der Schluß unvermeidlich, daß wir es bei ihm nicht bloß mit endlicher Geistesmacht zu tun haben?

Diese Betrachtung schließt das Richtige in sich, daß sie von der geschichtlich feststehenden und in dem eigenen Leben gemachten Erfahrung der Wirkungen Christi ausgeht. Aber Schlußfolgerungen, die Christus lediglich als ein Beobachtungsobjekt in Betracht ziehen, erreichen doch noch nicht die Höhe des religiösen Erlebnisses, worin der Glaube als Herzenshingabe im Vertrauen geboren wird. In diesem Erlebnis ist die Reflexion überhaupt verstummt vor der Anschauung der Person des Herrn und der Hingabe an die Geisteswirkung, die von ihr über uns kommt. Diesem Erlebnis entspringt das Thomasbekenntnis: mein Herr und mein Gott! nicht als eine Schlußfolgerung irgendwelcher Art, sondern als die spontane Antwort auf die erfahrene Kundgebung Gottes in Christo. Ist es denn nicht eigentlich auch selbstverständlich, daß uns seiner Gottheit Christus selbst, durch persönliche Kundgebung, gewiß machen muß, wenn wir ihrer gewiß werden sollen?

Allein man sagt wohl: du sprichst viel von Gottheit Christi, aber du zeigst uns nicht deutlich, was diese Gottheit sein soll. Als Substanz sollen wir sie nicht fassen. Aber als was denn?

Nun, vielleicht gelingt es zur Klarheit zu kommen, wenn wir den Versuch machen einen Laien zu befragen, der ernst sei, auch fromm, doch ohne eigentlich dogmatisches Interesse. Möge er sich über seinen Gottesglauben und dessen Grund aussprechen. Er bekennt etwa zunächst, daß der Lauf der Welt, und was der mit sich bringt, es ihm oft recht schwer mache zu „glauben", daß Gott lebt und regiert. Die Bibel sagt es wohl; aber spricht nicht immer wieder so gut wie alles dagegen? Selbst dem erfahrenen Christen verdunkelt sich im Alltagsgetriebe je und je nur zu bedenklich das Bewußtsein der Nähe Gottes und der göttlichen Fürsorge. In solcher religiösen Abspannung und wohl gar Stumpf-

heit kommt man manch liebes Mal zum Gottesdienst, verläßt ihn sogar am Ende nicht wesentlich gefördert wieder und schleppt sich flügellahm weiter. Aber heute, — woher und wie es kam, man wüßte es selbst nicht zu sagen, — heute fühlt man sich plötzlich innerlich gefaßt. Das war ein Ton, der von dem Herrn kam! Und es ist einem, als ob er sagte: Jetzt wollen wir uns einmal deine besonderen Angelegenheiten ansehen. Wunderbar! sie sehen einem selbst nun vollständig verändert aus. Wo man ganz und gar im Recht zu sein glaubte, steht einem Unrecht vor Augen. Wo man glaubte alles getan zu haben, enthüllt sich nun, — o wie viel! — Pflichtversäumnis, Gleichgültigkeit, Leichtfertigkeit, Lieblosigkeit, Untreue jeder Art. Und über dem allen das Auge, das mit mildem Ernst zu fragen scheint: Ist das an dir die Frucht meiner Mühen, meines Suchens nach dir, meines Ringens um dich, meines Kreuzes, meiner Gaben, meines Geistes? Dann meint man zu versinken wie Petrus, aber im Aufblick zu dem Herrn kommt einem von ihm auch das gläubige Vertrauen und darin die Gewißheit, daß seine Hand uns hält und wieder emporzieht, und man hat in diesem Glauben Frieden gegen Gott, und Freude im heiligen Geiste, und Kraft, sich von neuem auf seine Füße zu stellen und zu wandeln. Wenn aber jemand auf Grund eines solchen rein religiösen Erlebnisses, das sich nicht gerade unter der Kanzel zu ereignen braucht, — der Herr predigt nicht nur von der Kanzel und am Altar, nicht nur in den Schulen, sondern auch im Hause, im Boote, auf dem Berge und auf dem Felde, im Gedränge der Menschen und unter vier Augen, — wenn jemand, sage ich, auf Grund eines solchen typisch skizzierten Erlebnisses bekennte: Nun weiß ich, wo ich Gottes unerschütterlich gewiß bin und immer wieder von neuem gewiß werde, wenn die Finsternis dieser Welt ihn mir verdunkeln will. Sehe ich ihn nirgend mehr, in dem Angesichte Christi ist er mir sichtbar, und tritt hervor, nicht nur als existierend, sondern als der, der sich mit mir in meiner gegenwärtigen Bedrängnis befaßt, mich straft und zurechtweist, aber doch auch darin schon mich nur die Liebe fühlen läßt, die mein Heil sucht, kurz: hier habe ich Gott als den, der sich mir als der himmlische Vater offenbart, in dem, was mein Heiland

an mir tut. Darum hange ich im Glauben an Christus, weil ich mich in ihm stets zurückfinde zu Gottes Vaterherz, worein ich mich bergen kann. Wenn jemand so bekennt, wäre denn das nicht das rechte Bekenntnis zur Gottheit Christi? Muß das rechte Bekenntnis nicht so wie hier erwachsen aus dem eigenen Erleben, aus der erfahrenen Erhebung durch Christus zu Gott? Aus der Enge in die Weite, aus der Tiefe in die Höh führt der Heiland seine Leute, daß man seine Wunder seh, heißt es in dem Liede. Wohl, seine Wunder sind täglich zu schauen für jeden, der ihrer nur achten will. Man muß bloß diese Wunder nicht suchen in den geheimnisvollen Hintergründen seiner Person, in deren „Natur", sondern in dem offenbaren Liebeswillen, worin der Sohn und der Vater eins sind. Des dunkeln Geheimnisses bleibt uns noch genug und übergenug, wenn wir der Unerforschlichkeit seines „Wesens" und Seins gedenken, wovor selbst die moderne Forschung stille halten muß. Selbst die zuversichtlichste Wissenschaft muß sich bescheiden, in das Mysterium seines Sohnesbewußtseins dem Vater gegenüber nicht eindringen zu können, obgleich es sichtbar wie die Sonne am hellen Tage in unveränderlicher, ungetrübter Klarheit über diesem Leben schwebt. In dieser Hinsicht wird es hinieden bleiben beim Ignorabimus. Was aber des Vaters Willen und Ratschluß zu unserm Heil anlangt, so ist hierin es das Wohlgefallen vor ihm gewesen, uns in Christus nicht im Unklaren, nach keiner Seite irgendwie in Ungewißheit zu lassen. Jeder kann im Glauben hierin Gottes inne werden, wie er wahrhaft ist, d. h. als persönlicher Geist sich kundgibt in Richtung seines Willens auf uns. Nur so, durch solche persönliche Offenbarung, ist ja auch rechter, evangelischer Glaube, das Vertrauen des Herzens, möglich. Dieser Glaube ist nicht unser Werk, er ist Christi Schöpfung, und Gottes in Christo. Aber er ist dennoch nicht magisch in uns hervorgezaubert, sondern bei der Einwirkung Gottes durch Vermittelung der Person Christi, deren Wille gegen uns offen darliegt, verfolgen wir mit klarem Bewußtsein davon, was Gott an und mit uns tut, die Entstehung und Entwickelung des Glaubens in uns. Unter diesen Umständen ist das neue Leben, d. h. eben der Glaube, ganz Gottes

Gnadengeschenk und doch keine magische Umzauberung, wie notwendig dort, wo göttliche Substanz wirksam gedacht wird. So gründet der Glaube in der Wahrheit, die frei macht und stark. Der Herr, sagt der Apostel, ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Was jedoch wäre das für eine Freiheit, die vor allem Unterwerfung unter dunkle Mächte und unbegreifliche Sätze forderte? Nicht Unterwerfung verlangt das Evangelium, sondern Hingabe an die offenbare Wahrheit in der Person unseres Herrn. Da haben wir die Wahrheit, die uns nach der Verheißung frei macht.

Wir haben uns die wesentlichsten Anschauungen der sog. modernen Theologie, sowohl die verneinenden, als die bejahenden, in notgedrungener Kürze, aber doch in geschlossenem Zusammenhange vergegenwärtigt. Mich dünkt, daß in der Auffassung und Verwertung des Evangeliums hier Momente von einer Bedeutung hervorspringen, wie sie auf evangelische Christen, zumal auf theologisch gebildete, ihres Eindrucks nicht verfehlen sollten. Was rechtfertigt denn die landläufigen Vorwürfe, daß „diese Theologie" ja nur niederreiße und daß sie dies Werk bereits weit genug gefördert habe, um das „Zentrum des Heils" zu erschüttern? Wenn man sich doch einmal recht klar machen wollte, daß auf dem Gebiete, von dem wir reden, nicht schnell genug niedergerissen und entfernt werden kann, was sich überhaupt „niederreißen" läßt; daß aber andererseits das Heil und gar das Zentrum dieses Heils durch keine Macht der Welt zu erschüttern ist, weil es der Grund ist, den Gott selbst gelegt hat. Auch der kann ja bezweifelt, geleugnet, verworfen werden. Der Unglaube tut es ohne Unterlaß. Aber wenn wir deshalb schon das Zentrum des Heils für erschüttert ansehen, was für ein Zeugnis stellen wir damit unserm eigenen Glauben aus? Der Glaube, der sich getragen weiß von dem Grund, der unbeweglich steht, ob Erd' und Himmel untergeht, dieser Glaube muß doch zum mindesten gleichmütig bleiben, wenn vorgebliche Resultate der Wissenschaft noch so laut verkündeten, der alte Heilsgrund sei zertrümmert. Nicht die Ohren zuzuhalten und zu schreien ziemt uns, sondern die Geister zu prüfen in unbefangener und ge-

lassener Ruhe. Und wäre es der Geist des Abgrundes: kennen wir denn nicht, was auch ihn bannt?

In unserem eigensten Interesse sollten wir suchen uns allerwenigstens zu dieser Stimmung unverzagter Prüfung Harnack und der sog. modernen Theologie gegenüber zurückzufinden. Der Vorwurf, das Zentrum des Heilsbesitzes erschüttert zu haben, zielt ja wohl hauptsächlich auf einen Ausspruch in Harnacks Wesen des Christentums, auf den Satz: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“ Ich habe es selbst aufs lebhafteste bedauert, daß Harnacks Formulierung auf diesen Satz geraten ist, weil man, wie Harnack nun einmal aufgenommen, gelesen und beurteilt wird, voraussehen mußte, was für ein nicht wieder einzufangender Schwarm von Mißdeutungen sich an diese Worte heften werde. Tausende achten, nachdem sie diesen Satz gehört haben, überhaupt auf nichts mehr daneben. Denn nun ist es ihnen klar: Harnack gehört zu denen, die des Erlösers nicht mehr bedürfen. Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott! Der Sohn gehört ja nicht mehr in das Evangelium hinein. Hat doch selbst ein Mann wie Martin Kähler nichts eiliger gehabt, als vor dem beifallssicheren Auditorium einer Konferenz dagegen einen ausgedehnten Vortrag zu halten, der feststellen soll, wie der Sohn doch ins Evangelium hineingehört. Meiner Ansicht nach wäre es verdienstlicher gewesen, der Konferenz und dem noch weiteren Kreise der Leser, an die sich der Vortrag nach seiner Veröffentlichung wandte, klarzumachen, was Harnack eigentlich gemeint habe. Denn daß er das nicht gemeint haben kann, als ob in dem Verhältnis zu Gott und in dem Verkehr mit ihm von Jesus überhaupt abzusehen wäre, das brauchte nicht einmal, wie inzwischen geschehen ist, ausdrücklich erklärt zu werden, sondern hätte sich doch wohl auch ohnedem eine selbst ganz oberflächliche Besinnung und Erwägung sagen müssen. Oder wie konnte Harnack sonst, von allem übrigen abgesehen, noch auf derselben Seite, die jenen erregenden Satz enthält, schreiben: „Was Jesus persönlich leistet, wird durch sein mit dem Tode gekröntes Leben eine entscheidende, fortwirkende Tatsache bleiben auch für die Zukunft: Er ist der

Weg zum Vater und er ist als der vom Vater Eingesetzte auch der Richter..... Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden." Daß diese Sätze die Anschauung ausschließen, als ob man beim Evangelium von Jesus absehen könne, liegt auf der Hand, wenn man überhaupt sehen will. Um aber die volle Tragweite dieser Sätze zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, was Evangelium in diesem Zusammenhange bedeutet. Vom Boden des Dogmas aus gestaltet sich das Evangelium als „Lehre". In einem solchen Evangelium ist auch Christus nur ein Lehrstück neben vielen anderen: vom Absoluten, von der Weltschöpfung, dem Menschen, dem Weltelend, der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit u. s. w. Es gibt christliche und evangelische (!) Glaubenslehren, in denen man Hunderte von Seiten lesen kann, ohne auch nur auf den Namen Jesu Christi zu stoßen. So versteht Harnack das Evangelium natürlich nicht. Evangelium ist ihm das, wodurch ich armer sündiger Mensch mich unmittelbar vor Gott gestellt weiß, der mir meine Sünde tiefer, als ich sie je geahnt habe, dabei zu empfinden gibt, aber nur, um sie dem Reuigen zu vergeben und mich trotz Sünde und Schuld gnädig in seine Gemeinschaft zu ziehen, damit ich in einem neuen Leben vor ihm wandele. Ein solches Evangelium läßt sich in Wahrheit als „Lehre" überhaupt nicht begründen. Womit soll es begründet werden? Nach dem Dogma hätte Jesus zur Begründung auf die göttliche Substanz in sich hinweisen müssen; aber abgesehen davon, daß die evangelische Geschichte von einer solchen Substanz überhaupt nichts weiß, wie soll selbst die Annahme von ihrem Vorhandensein den Sünder der gnädigen Gesinnung Gottes gegen ihn überführen? Keine Beweisführung, keine Berufung auf Wunder und Zeichen wird, wie bereits gesagt, dies Unglaublichste glaublich machen; ich muß es als wirklich erleben, daß die Liebesgesinnung Gottes in dieser Absicht auf mich gerichtet ist und ihre Absicht als Macht, die über allen meinen Kräften thront, an mir vollzieht. Wo ist diese Wirklich-

keit in der Welt zu finden, daß wir sagen müssen: „Gott ist gegenwärtig, lasset uns anbeten und in Ehrfurcht vor ihn treten. Wer ihn kennt, wer ihn nennt, schlagt die Augen nieder, kommt, ergebt euch wieder“?“ Hier ist in der Tat die Wirklichkeit alles. Was ist diese Wirklichkeit für uns? Darauf antwortet Harnack: Jesus ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums, des Evangeliums in diesem Sinne, ist es für den Glauben, der sich aus der Kraft dieser Wirklichkeit geboren weiß. Ermißt man, was damit gesagt ist? In dieser Schöpfung des Glaubens, die erlebt sein will, ist Jesus und Gott unmittelbar eins. Jesus ist nur in Gott zu solchem Schaffen befähigt, und Gott ist außerhalb Jesu als Gott des Evangeliums überhaupt nicht erfaßbar. Eben deshalb ist das Evangelium nicht konstruierbar als eine Reihe von Lehren: von Gott, vom Menschen, vom Mittler zwischen beiden u. s. w., sondern das Evangelium läßt sich nur darstellen als Beschreibung der Wirklichkeit, worin uns Gott offenbar ist als der Liebeswille, der den Glauben in uns schafft und uns so in die Gemeinschaft seines ewigen Lebens erhebt. Wo ist diese Wirklichkeit, wenn nicht in dem Sohne, den Gott der Welt gab, und den er in der Gemeinde, die unser Leben umfaßt, als den Geist walten läßt, dessen schöpferischer Kraft auch unser Glaube sein Dasein verdankt? Eine höhere, bleibendere Bedeutung der Person Christi läßt sich nicht aussagen, nicht denken, als die: Jesus ist das Evangelium, nicht bloß ein Lehrstück darin, wie nach der alten Auffassung, er ist die Gnadenoffenbarung Gottes an die Menschheit, sich selbst immer von neuem in Kraft bezeugend durch die schöpferische Erweckung des Glaubens, der die Herzen gottergeben und gottinnig macht.

Indes das Mißtrauen damit schon bekehrt zu haben, darf man sich ja nicht schmeicheln. Es horcht nach einem Stichwort, und der Argwohn erhält sich nicht nur, sondern steigert sich womöglich, wenn das Stichwort ausbleibt. So wird es ja wohl auch hier zum Schluß heißen: Von der „wesentlichen“ Gottheit Christi ist doch nicht die Rede. Dazu kann sich ja der „Rationalismus“ nicht herbeilassen, und der damit verbundene „Pelagianismus“ braucht sie auch nicht. „Wesentlich“ also muß die Gottheit in

Christus sein. Da wäre denn doch zunächst eine Verständigung darüber vonnöten, was dies Wort, — denn mehr ist es doch an sich nicht, — ich sage: was dies Wort in seiner Anwendung auf die Gottheit zu bedeuten habe. Wenn man von der geschichtlichen Erscheinung Jesu sagt, daß sie die Wirklichkeit und Kraft des Gotteswillens gegen die Welt sei, dann ist man meiner Ansicht nach doch vollauf dem apostolischen Wort gerecht geworden: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber. Will man aber weiter argumentieren: Wo der Wille ist, da muß doch auch das Wesen als sein Träger sein. Und will dann man darüber zu spekulieren anfangen, wie das Wesen an sich beschaffen sein müsse, und wie es sich in der Person des geschichtlichen Erlösers mit dessen Menschheit verbunden habe, so überschreitet man die Grenzen der Religion und begibt sich auf das Gebiet der Philosophie. In solchen Fragen waltet kein eigentlich religiöses Interesse mehr ob, sondern die Neugier, die auch das gern wissen möchte, was schlechterdings verborgen ist in Gott. Vor nichts hat Luther aus dem Gesichtspunkte evangelischen Glaubens energischer und inständiger gewarnt, als vor solcher spekulierenden Neugier. Was haben wir denn gewonnen, wenn wir uns von der verschollenen Weltweisheit längst vergangener Tage Gottes Wesen als absolute Substanz angeben lassen? Ist es hier nicht richtiger und am Ende auch frömmer sich zu bescheiden im Nichtwissen dessen, was Gott selbst verborgen hat, und sich genügen zu lassen an dem, was er offenbart hat, seinem Gnadenwillen? So bleibt der Unterschied: die „moderne Theologie" findet auch ihrerseits Gott in Christus so „wesentlich", als er nur überhaupt für uns erfaßbar ist und sich uns hat offenbaren wollen, aber sie lehnt als Erklärung für diesen religiösen Tatbestand die Annahme einer göttlichen Substanz in Christus ab, bleibt vielmehr dabei, daß der „Wesensgrund" der Einheit Christi und Gottes für uns ein ebensolches unerforschliches Mysterium sei, wie Gottes „Wesen" an sich überhaupt. Wir können uns der Gewöhnung noch nicht entschlagen, die überlieferte, im Dogma ausgeprägte Erklärung dieser Mysterien an der Hand der Substanzidee als das Wichtigste im Christentum anzusehen. Gewonnen ist dabei herzlich

wenig, denn die „Erklärung“ erklärt im Grunde doch wieder rein nichts. Aber dabei haben wir unsern religiösen Glauben, der auf unerschütterlichem geschichtlichem Grunde ruhen sollte, halb unbewußt versetzt auf den gefährlichen Boden einer mehr als anfechtbaren Philosophie. Die Differenz konzentriert sich schließlich in dem Substanzbegriff. Der unbestreitbare Umstand, daß dieser Begriff der heiligen Schrift fremd ist, in dieser Verwertung zum wenigsten, sollte doch jedenfalls so weit mäßigend auf die Ueberspannung des Gegensatzes einwirken, daß wir eine Erklärung des Evangeliums ohne Verwendung dieses Begriffes nicht um des willen schon des Abfalls vom Christentum bezichtigen, sondern die Substanzauffassung mindestens zu den Dingen rechnen, die wir nach Luther mit „Gelehrten, Vernünftigen oder auch unter uns selbst“ verhandeln können, mit voller Freiheit wie zur Annahme, so zur Ablehnung.

Aber die Ablehnung soll ja dem „Rationalismus“ und „Pelagianismus“ entspringen. Denen können wir doch nicht Raum geben?

Nun, Harnack ist auch ein ausgezeichneter Kenner des Rationalismus und des Pelagianismus. Er weiß auch sehr genau, was sich etwa von diesem Standpunkte aus gegen das Dogma vorbringen läßt, und er versteht auch das Gewicht der rationalistischen Gründe zu schätzen. Wenn man aber wähnt, daß rationalistisches Räsonnement der Kern der Kritik sei, die Harnack und seine Freunde am Dogma üben, so verrät man nur, daß man urteilt, ohne sich gehörig informiert zu haben, ein Verfahren, das ja heutzutage vielleicht das allermodernste auf dem Gebiete theologischer Polemik ist. Nein: Harnack ist der tiefen Ueberzeugung, daß eine religiöse Position, wie das Dogma immerhin doch eine solche vertritt, niemals durch bloße Vernünftelei, sondern nur durch eine andere überlegene religiöse Position zu überwinden ist. Er bildet sich freilich nicht ein, wissenschaftlich argumentieren zu können ohne Logik, oder gar unter Verachtung der Logik, aber er ist auch innig durchdrungen davon, daß Vernunft und Wissenschaft allein, mit bloß negativer Kritik, das Dogma auf seinem Herrschaftsgebiete in der Kirche noch nicht entwurzeln können, daß

dazu vielmehr die Geltendmachung einer positiven Anschauung erforderlich ist, die sich religiös wertvoller erweist als die, die vom Dogma dargeboten wird und in ihm ihre Ausprägung gefunden hat. Dieses Positive sucht Harnack in dem richtiger und tiefer verstandenen Evangelium. Das bietet ihm die Grundlage für seine Kritik an dem Dogma. Aus dem Evangelium schöpft er seine Kraft zu ihrer siegreichen Durchführung. Oder müssen wir nicht selbst zugeben, daß das Bild des himmlischen Vaters unsers Herrn Jesu Christi, das das Evangelium uns zeigt, wie es unvereinbar ist mit dem Philosophem des Absoluten, so andererseits nur lebendig vergegenwärtigt zu werden braucht, um unser Herz gefangen zu nehmen? Oder ist der Menschensohn, die persönliche Verwirklichung und Kraft des Evangeliums in dem Sinne, daß wir in dem uns zugewendeten Angesicht des Sohnes, in seinem Leben und Wirken Zug um Zug des Vaters auf uns gerichteten Gnadenwillen verfolgen und in seiner schöpferischen Kraft an uns erfahren können, nicht unendlich viel mehr als das mysteriöse Doppelwesen des Dogmas, worin wir göttliche Substanz geeint mit unserer „Natur" annehmen sollen? Am wenigsten aber kann die Versöhnungs- und Erlösungstheorie, die sich von den Voraussetzungen des Dogmas ergibt, stichhalten gegenüber der Verkündigung des Evangeliums. Darum kriselt es auch zu allermeist an diesem Punkte, selbst in sogenannten kirchlich gläubigen, d. h. an der Grundanschauung des Dogmas festhaltenden Kreisen. Es mehren sich gerade von dieser Seite her die Beiträge zur Versöhnungslehre, die aber totgeborene Versuche bleiben müssen, so lange man sich nicht entschließen kann, auf die Substanzidee zu verzichten und unbefangen von dem auszugehen, was sich einfach als geschichtlicher Inhalt des Evangeliums gibt. Vorderhand ist dazu noch wenig Aussicht. Denn wer das versucht, muß sich des Rationalismus und Pelagianismus zeihen lassen. Und doch ist gerade des Dogmas Wurzel und eigentliche Lebenskraft Rationalismus, wenn auch ein Rationalismus, der sich spekulativ ins Transzendentale übersliegt und an einige religiös interessierte Ideen anlehnt. Weil es so ist, darum hat auch der Rationalismus aller Zeiten mit dem Dogma gute Freundschaft gehalten, oder sich

jedenfalls mit ihm abzufinden gewußt. Nur mit dem schlichten Evangelium vermag der echte Rationalismus nichts Rechtes anzufangen. Noch in unseren Tagen haben die Lasson, Hartmann u. a. m. gegen Harnack für das Dogma eine Lanze gebrochen und erklärt, wenn das Christentum irgendwo eine „feste Stätte habe, so müßte es doch im Dogma zu finden sein“. Mutet es nicht wie eine Satire an, daß unsere „Kirchlichen“ diese Atteste schmunzelnd einstreichen und sich gegen Harnack in demselben Moment darauf berufen, wo sie ihn des Rationalismus anklagen? Wäre Harnack Rationalist, das Dogma hätte gute Ruhe vor ihm. Und Pelagianismus? Weiß man denn nicht, daß die genuinsten Repräsentanten des Dogmas, die Orientalen der alten Kirche, gegen Pelagius und seine Lehre seinerzeit nichts einzuwenden gehabt haben, und daß das Dogma noch heutigen Tages höchstens gegen Pelagianismus im historischen Sinne schützt? Nein, so leicht ist hier nicht Rationalismus und Pelagianismus nachzuweisen. Man würde zuletzt auf das Evangelium selbst stoßen, dessen Waffen Harnack und die moderne Theologie überhaupt führen.

Aber wenn die sachlichen Gründe erschöpft sind, dann flüchtet man sich unter den Schutz von Autoritäten. Und was für eine Autorität steht hier zur Verfügung! Ist nicht Vater Luther, der Mann, der im evangelischen Glauben gelebt und gewebt hat wie keiner vor ihm und keiner nach ihm, trotzdem beim Dogma geblieben? Und er ist dabei nicht nur verblieben, sondern hat darin seine Befriedigung, seinen Trost, seine Stärke gesucht und gefunden. Und nun kommen die „Modernen“ und wollen durchaus erweisen, daß sich das Dogma weder mit dem Evangelium, noch mit dem Glauben Luthers vereinen lasse. Ja, von dieser Tatsache soll nichts abgebrochen und nichts abgedungen werden. Hier liegt das schwerste Hindernis für den Fortschritt der evangelischen Erkenntnis: die geschichtliche Stellung zum Dogma, die Luther eingenommen hat. Keinem evangelischen Herzen kann es gleichgültig sein, wie Luther sich zu einer gegebenen Frage gestellt hat. Und dennoch, daran kann ja andererseits ebensowenig gedacht werden, daß wir seine Entscheidung einfach als ein Gesetz auf uns nehmen. Damit würden

wir im Innersten gerade von ihm weichen. Denn er selbst würde zweifellos sagen: Wie ihr euch auch entscheidet, aus dem Glauben muß es gehen; aus dem Glauben des Herzens, der es auf Gott wagt, muß es mit innerer Triebkraft erwachsen, sonst ists Gesetzeswerk, das keinen Segen, sondern Fluch bringt. Kann das Dogma so für uns zum Lebensnerv unseres Glaubens werden, wie es bei Luther noch möglich gewesen ist? Das ist die Frage. Wer sich wissenschaftlich tiefer eindringend um ein Verständnis der Stellung Luthers zum Dogma bemüht, muß zu dem Ergebnis kommen, daß seine tatsächliche Stellung dazu für ihn, den Mann evangelischen Glaubens, nur möglich gewesen ist, weil er sich in seiner geschichtlichen Situation über den wahren Sinn der Begriffe und Formeln im Dogma getäuscht hat. Diese Täuschung hat ihm gestattet und geholfen, seine evangelische Erkenntnis unbefangen in das Dogma hineinzulegen und hineinzudeuten. Das war in seiner Lage und bei seinem geschichtlichen Horizont kein Wunder, und es ist keine Schande für den, der in so vielen Stücken unerreicht dasteht, unter den gegebenen Umständen seiner Zeit einer solchen Täuschung erlegen zu sein. Auch der umfassendste, gewaltigste Geist umspannt nicht mit einem Schlage alles. Luthers reformatorischer Widerspruch hat sich in erster Linie und im wesentlichen gegen die Positionen der mittelalterlichen Kirche gerichtet. Sein historischer Gesichtskreis, innerhalb dessen seine Wahrnehmung klar und scharf blieb, erstreckt sich zurück bis zu der Grenzlinie des Mittelalters gegen das kirchliche Altertum. Was hinter jener Grenzlinie zurücklag, das verschwamm dem Reformator, wie Harnack treffend und hübsch sagt, in der einen goldenen Linie des Neuen Testaments. Ueber das kirchliche Altertum selbst und dessen Entwicklung, speziell über Ursprung, Werden und wahre Bedeutung des altkirchlichen Dogmas hat uns erst die theologische Forschung der neuesten Zeit tieferen und genaueren Aufschluß gebracht. Wenn noch in unseren Tagen unter evangelischen Theologen die Dogmenentwicklung der alten Kirche als „gesund" hat gelten können, wie sollte es nicht vollauf begreiflich sein, daß Luther sie seinerzeit so angesehen hat, da er weder Muße noch Mittel zur eindringenderen Prüfung der Sache

besaß, und gegenüber der späteren Hierarchenkirche die Berufung auf die „lieben Väter" eine überaus willkommene und wirksame Waffe war, die namentlich auch den Vorwurf des schrankenlosen „Radikalismus" so erwünscht abschnitt, nicht nur vor den Gegnern, sondern auch für das eigene Bewußtsein, das sich bei der Größe der Umwälzung selbst, in allem Heroismus, bang vom Schwindel angewandelt fühlen mußte. Also Luthers Stellung und Haltung ist durchaus verständlich. Es fragt sich nur, ob diese Stellung im Fortschritt der Zeit und der Klärung des evangelischen Verständnisses auch für uns noch möglich ist. Jedenfalls müßten wir Luther ganz folgen, sofern er sich nicht nur beruhigt hat bei dem Dogma, sondern darin auch den treffenden Ausdruck seines Herzensglaubens immer wieder von neuem gefunden hat. Indem er das Dogma so aufnahm und verwertete, hat er dem zu seiner Zeit bereits toten Gebilde eine Art neuen Lebens eingehaucht. Es ist doch nur ein Scheinleben gewesen. Das Dogma ist tot und keine Macht der Erde kann es wieder zum Leben bringen. Nur ungern schreibe ich diese Worte nieder, da manche evangelische Christen von herzlich frommer Gesinnung solche Aeußerungen nur mit Abscheu aufnehmen. Sie gehören jedoch zu einer rückhaltlosen Kennzeichnung der modernen Theologie, von der ich nichts vertuschen darf, um eine meines Erachtens ungerechtfertigte Empfindlichkeit zu schonen. Man fühlt sich persönlich verletzt, weil angeblich gerade des evangelischen Glaubens Herz getroffen sei. Es wird dabei einfach angenommen, daß das Dogma mit dem Evangelium, wie das Neue Testament es bietet, kongruent sei. Aber das Neue Testament, wie man sich doch leicht sollte überzeugen können, sieht nie in Gott „das Absolute", oder spricht von zwei „Naturen" in der Person des Erlösers, von welchen die eine die göttliche „Substanz" wäre, oder verrät auch nur eine Spur davon, daß die Sakramente den Zweck hätten uns die Gnade Gottes in substantieller Form, etwa als eine Art geistlichen Medikaments, beizubringen. Und wenn manche seufzen: Wie soll jemand, der zu den Modernen neigt, noch das Apostolikum vor der Gemeinde und mit ihr vor Gott bekennen? so ist diese besorgte Frage sonderbar genug, insofern die dabei gemachte

Voraussetzung, als ob das Apostolikum die Anschauung des Dogmas zum Ausdruck bringe, ein völlig bodenloser Irrtum ist. Man sehe sich doch nur die drei Artikel an. Wo ist da vom Absoluten, von der Christologie der Naturen, der sog. „Wesenstrinität“, kurz von dem ganzen philosophisch-dogmatischen Begriffsapparat des Dogmas etwas zu spüren? Alles das ist erst zum Dogma, d. h. zu einer Lehre, die bei Verlust der Seligkeit bejaht werden muß, erhoben worden zu Beginn des zweiten Viertels des vierten Jahrhunderts nach Christo. Es war der Niederschlag einer langen Arbeit von Theologen, die ihre Bildung und ihr gelehrtes Rüstzeug aus der einzigen Wissenschaft, die es gab, der heidnischen Philosophie geholt hatten. Aber die christliche Gemeinde hat bis zum Nicänum nichts davon gewußt, daß man jene Formeln bekennen müsse, um selig zu werden. Unser apostolisches Glaubensbekenntnis ist mit ein Zeugnis aus jener Urzeit des Christentums, wo es noch kein Dogma gab. Wohl uns, daß wir dies Symbol in der Liturgie und im kirchlichen Unterricht zur gegebenen Grundlage haben, denn es blickt nach der Seite des Evangeliums hin und nicht zum Dogma. Dessen Anschauung ist ja nun freilich seit dem vierten Jahrhundert in ungefähr weiteren vier Jahrhunderten als Lehrgesetz, verbindlich de salute, wie man sagte, langsam durchgesetzt worden. Aber wenn man auch sagen darf, daß dieser Sieg des Dogmas seinerzeit von Gott gewollt gewesen ist und das Christentum in bedrohlichen Krisen gerettet hat, so folgt doch nicht daraus, daß wir die Formeln des Dogmas als bleibende Wahrheit anzusehen, das Dogma nicht vom Evangelium aus zu korrigieren, sondern vielmehr das Evangelium nach dem Dogma zu interpretieren hätten. Vergessen wirs nicht und verwischen wirs nicht, daß im Evangelium göttliche Offenbarung vorliegt, im Dogma aber, wie es auch sei, jedenfalls erst ein im vierten bis achten Jahrhundert nach Christus vollendetes Menschenwerk. Auch d a s hat seine Aufgabe im Reiche Gottes. Aber wie alles Menschenwerk hat es seine Zeit. Wie es gekommen ist, so muß es auch wieder vergehen. Die moderne Theologie meint vom Dogma, daß es bereits abgestorben sei. Und wenns so wäre, was wäre denn dabei? Wäre damit der Fels unseres Heils umgestürzt? Man

sollte sich schämen, so unverständig zu reden. Wer kann denn Christus und sein Evangelium stürzen? Hängen die am Dogma? Fürwahr, wir sollten, unerschütterlich im Glauben fußend auf dessen Lebensgrunde, mit herzlichem Gleichmut die Frage erwägen, wie es mit dem Dogma steht, ob es noch einen Funken von Leben in sich hat, oder nach der Behauptung der Modernen bereits gar erstorben ist. Ist für das letzte am Ende nicht ein unwiderlegliches Zeugnis, wenn es als allgemein anerkannte Wahrheit gilt: nur ja keine dogmatischen Predigten! Das Dogma interessiere, packe, bewege nicht. Das ist, allgemein genommen, gar nicht einmal wahr. Trefft nur das Dogma, das einen Lebensnerv in Schwingung versetzt, und seine Verkündigung reißt alles fort. Auch das alte Dogma hat seine Zeit gehabt, da die verzwicktesten Formulierungen, die seinem Boden entsprossen sind, ein geradezu fieberhaftes Interesse erregten. Warum ist das bei uns nicht mehr der Fall, selbst bei denen nicht, die das Dogma als wertvollstes Heiligtum preisen? Die Sache ist sehr einfach. Damals war das Dogma eine lebendige Macht in den Gemütern, für uns ist es unwiederbringlich dahin, weil unsere Weltanschauung eine andere geworden ist, als sie das Dogma voraussetzt, und vor allem, weil wir die Wahrheit des Evangeliums nach ihrem geschichtlichen Sinn besser verstehen gelernt haben. Das Dogma wird nur noch von vielen wie eine heilige Reliquie mitgeschleppt. Nach mehr oder weniger schweren Kämpfen haben sie sich dabei „beruhigt", daß das nun einmal mit zum Christentum gehört, das ihnen sonst wert ist. Aber ihr Glaube, wenn es denn evangelischer Glaube ist, ihr Glaube lebt in etwas ganz anderem, was des Glaubens Lebenselement ist, nämlich: Christus und sein Evangelium. Es läuft also im besten Falle die Stellung, die gegenwärtig dem Dogma gegenüber möglich ist, darauf hinaus, daß man sich dabei beruhigt. Dazu aber ist das Dogma, wenn es denn eins geben soll, schlechterdings nicht da, damit man sich dabei beruhige. Soll es überhaupt einen Sinn haben, so muß es die lebendige, treibende Kraft in dem Glaubensbekenntnis sein. Eine bloße Beruhigung bei dem Dogma würde Luther aufs schärfste als unsittlich und irreligiös verdammen. Denn hier, wenn

irgendwo, hätte für ihn das Wort Geltung: Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde. Wo ist denn aber heutzutage der Glaube, der sich unwillkürlich im Dogma Ausdruck gäbe oder zu geben vermöchte? Dazu gehörte vor allem recht viel Unwissenheit. Sodann resolute Verachtung der Welt, worin unser Leben in Wirklichkeit gelebt wird, und Einspinnung in ein Weltbewußtsein, das von der Gegenwart auf Schritt und Tritt Lügen gestraft wird. Was kann da nur das Ziel sein? Doch jedenfalls nicht die Wahrheit, als die sich unser Herr bezeichnet hat. Es ist heutzutage für nüchterne und wahrheitsliebende Menschen schlechterdings zur Unmöglichkeit geworden, sich noch auf die Stellung zur Sache, die Luther einst ganz naiv eingenommen hat, zurückzuschrauben. Unter diesen Umständen ist die überkommene offizielle Geltung des Dogmas in unserer Kirche, die doch die Kirche des Glaubens als des lebendigen freien Herzenstriebes sein will, nicht die Kirche des Glaubens als gesetzlichen Gehorsams, geradezu als die kritischste Kalamität zu bezeichnen. Eine Weile mag es ja bei unserer Gemeinden naiver Pietät für das Hergebrachte noch so weitergehen. Unruhe hineinzutragen durch Dogmenstürmerei wäre ein Verbrechen. Andererseits aber darf man sich nicht darüber täuschen, daß die Zeit kommt, wo die Krisis akut wird, und Gott weiß wie bald der Moment da ist. Die modernen Verhältnisse bringen es mit sich, daß die Entwickelung in rapidem Tempo fortschreitet. Welche Folgen muß es haben, wenn das offizielle Kirchentum die Fiktion aufrecht erhält, daß das Wesen des Christentums im Dogma stecke? Die verhängnisvollen Folgen können nur die sein, daß die Gegner des Dogmas zu dem Radikalismus getrieben werden, mit dem Dogma auch das Christentum und das Evangelium, als angeblich untrennbar vom Dogma, zu verwerfen. Und die das nicht wollen, werden dazu genötigt, sich in dem Dogma auf eine Form des Christentums zu versteifen, die keine evangelische mehr wäre. Denn sobald erst durch den Gegensatz das Dogma in den Mittelpunkt des Bewußtseins gerückt wird und dieses anfängt mit ihm Ernst zu machen, dann wird der Glaube gehorsame Bejahung von Dingen, die nicht in das Evangelium hinein, sondern von ihm abführen. Das Dogma

ist nicht, wie die traditionelle Illussion annahm, Zusammenfassung des Evangeliums in zutreffendster Formulierung, sondern das Dogma löscht mit seinen metaphysischen Spekulationen und Ideen das Evangelium, sofern es geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus ist, geradezu aus.

Vielleicht gelingt es diesen Tatbestand am ehesten ins Licht zu rücken, wenn wir unsere Aufmerksamkeit einmal auf einen einzelnen konkreten Punkt richten. Ich greife deshalb auf das zurück, was schon vorhin über die Erlösungs- und Versöhnungslehre bemerkt worden ist. Neuerdings hat Konrad Graß eine fleißige Studie veröffentlicht, die unter dem Titel „Zur Lehre von der Gottheit Christi" die Frage behandelt, warum nur der Tod des Gottmenschen erlösende Wirkung haben konnte. Graß bespricht zuerst die morgenländische, dann die abendländische Antwort auf diese Frage, kritisiert und verwirft beide. Die Gottheit sei bei Jesu Tode nur als ruhend gedacht und spiele nur die Rolle eines Lückenbüßers. Darum sieht sich Graß nach einer dritten Theorie um, die allmählich seit den Tagen der Reformation hervorgewachsen sei. Schon Luther habe die Gottheit Christi in diesem Zusammenhange nicht bloß als wertverleihend, sondern auch als mitwirkend gedacht, und bei Melanchthon, Chemnitz u. a. begegne uns die Anschauung, daß beim Tode Christi die göttliche Natur die menschliche gestärkt und aufrecht erhalten habe, damit sie die unendliche Last der Weltsünde und des ganzen Zornes Gottes ertragen könnte. Somit kommt Graß in Anknüpfung daran zu dem Schluß, daß Christus nur als Gott imstande war, die Gottverlassenheit, welche er in seinem Todesleiden zu empfinden bekam, aufzuheben in die ungestörte Gottesgemeinschaft, und so die Erlösung im Sinne der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft zu vollziehen. Soweit Graß.

Nun, wenn die Gottheit Jesu dabei „modern" als Gotteinheit aufgefaßt wird, die der Gekreuzigte gegenüber der furchtbaren Spannung des Todesleidens in Gottinnigkeit durch unerschütterliches Standhalten in Glaube, Liebe und Hoffnung siegreich behauptete: dann ist Golgatha der religiöse Gipfelpunkt der Menschheitsgeschichte und die strahlendste Erscheinung des heiligen

Liebeswillens Gottes in ihr. Dann ist hier vor allem zu schauen die Erfüllung des Wortes: Nun ist des Menschen Sohn verkläret, und Gott ist verkläret in ihm. Und über Golgatha prinzipaliter gehört dann gleichsam als Ueberschrift hin das Apostelwort: Gott geoffenbaret im Fleisch! So verstanden kann Golgatha nie aufhören der Wallfahrtsort der Menschheit zu sein, zu dem die Geister immer wieder hin-, oder zu dem sie immer wieder zurücklenken, weil das Kreuz Christi der Lebensbaum bleibt, der die Frucht der Gottesgemeinschaft darbietet zum ewigen Leben. Diese Betrachtungsweise schöpft den geschichtlichen Sinn des Kreuzes Christi aus und macht das Evangelium in seinem Kernpunkte zu einem ewig sprudelnden Quell der Andacht im höchsten Sinne.

Aber nun nehme man es einmal daneben im altdogmatischen Verstande, an dem auch Graß festhält. Die Gottheit soll in der Person Jesu als Substanz angesehen werden, nur nicht bloß als ruhende, sondern als mit in Aktion tretende. Stellen wir uns recht lebhaft vor, daß dem Gekreuzigten in dem, äußerlich angesehen, rettungslosen Dunkel von Golgatha die „Substanz der Gottheit" derart zur Verfügung stand, daß er ihre Kräfte gegen die Anfechtung in Wirksamkeit setzen konnte: welcher Ernst wohnt dann noch dem ganzen Vorgange inne? Er wird zu einem bloßen Schein, zu einem Gleichnis, wenn man will; aber mit der tatsächlichen Begründung unseres Heils hat er an sich wenig zu schaffen. Ist es nicht lehrreich, daß das Kreuz Christi für die Väter des Dogmas verhältnismäßig geringes Interesse hat? Ihnen ist die Erlösung beschlossen in dem Moment der Inkarnation. Alles, was folgt, kommt höchstens als Explikation, als Illustration oder als Exemplifikation in Betracht, als Anregung zu erneuter Versenkung in jenes Wunder aller Wunder, aber wesentliche Bedeutung für die Erlösung hat die Geschichte nicht. Wer mit seiner Erlösungshoffnung in dem Inkarnationswunder ruht, der freut sich wohl gar der vermeintlich spielenden Leichtigkeit, womit sich der Gottmensch über Leiden und Tod erhob; denn eben in dieser Leichtigkeit der Ueberwindung findet er das Zeugnis, daß die Gottheit mit im Spiele war. Uns aber muß doch geradezu ein Grauen erfassen, wie der Grundgedanke des Dog-

was den wirklichen Fels und Hort des Heils in der evangelischen Geschichte auflöst und verflüchtigt, um alles zu reduzieren auf einen Moment, der aus aller Geschichte herausfällt und im Evangelium selbst keinen Anhalt hat. Was aber von dem besprochenen Abschnitt der evangelischen Geschichte gilt, das gilt ebenso von allen übrigen und von dem Ganzen. Man versuche nur in der skizzierten Weise etwa Gethsemane, oder den grandiosen Anfang der evangelischen Geschichte im engern Sinne, die Versuchung des Herrn, von den Voraussetzungen des Dogmas aus aufzufassen: es löst sich alles in einen wesenlosen Schein auf. Die lebendigmachende Kraft des geschichtlich verstandenen und erfaßten Evangeliums wird paralysiert zu Gunsten eines Theologumenons, das erst in die Geschichte hineingedeutet werden muß.

Glücklicherweise vergessen unsere Gemeinden über dem Evangelium, das sie hören, das Dogma. Aber die Feindseligkeit gegen die moderne Theologie und im besondern gegen Harnack scheint zur Stärkung der leidenschaftlichen Spannung auf das Dogma zurückgreifen zu wollen. Das wäre ein verhängnisvolles Beginnen. Der Widerspruch gegen das Dogma, das sollten wir nicht vergessen, ruht auf dem Evangelium. Dem soll freie Bahn geschaffen werden. Da müßten wir Harnack dank wissen, daß er uns die Augen geöffnet hat über das wahre Wesen des Dogmas, dessen Unvereinbarkeit mit dem Evangelium, ja dessen lähmende Gegenwirkung, wodurch das Dogma zum schlimmsten Hemmnis des Evangeliums wird. Wenn sich aber die Sache so stellt: Dogma oder Evangelium, — können wir denn da noch über die Wahl schwanken? Oder doch? Ja, dann hätten wir allen Grund uns an eine bekannte Anekdote vom Tage der Augustana zu erinnern. Wilhelm von Baiern, der katholisch gesinnte Fürst, erinnerte Eck an sein Versprechen, das lutherische Bekenntnis zu widerlegen. Eck aber unter dem Eindruck der Verlesung antwortete kleinlaut: Aus den Vätern und der Tradition getraue er sich's wohl, aber aus der Schrift sei es unmöglich. Da hat der Herzog mit grimmigem Sarkasmus ausgerufen: Wohl, so höre ich, daß die Lutherischen in der Schrift sitzen und wir Pontificii daneben. Harnack fußt auf dem Evangelium. Dessen Kraft

macht er geltend. Zu dessen Ehre ficht er. Wollten wir uns an das Dogma klammern, nun gut: dann säßen wir daneben. Zu Gott muß man hoffen, daß das Ungeheuerliche abgewandt werde: das Dogma festhalten und das Evangelium darüber fahren lassen. Was könnten wir Menschen dazu tun? Nun, vor allem treue Zeugen des schlichten Evangeliums und seiner bauenden Wahrheit sein, damit der lebendige evangelische Glaube erwache, der das Dogma ganz von selbst in den Hintergrund drängt und abstößt. Wer aber zum Lehrer und Leiter berufen ist, der sollte sich mit aller Energie zu klären suchen über die Fragen der modernen Theologie, über ihre Motive und über ihre Ziele. Daß man sich wenigstens verstünde zu erneuter ehrlicher Prüfung, tiefergrabender Forschung, reiflicher Ueberlegung!

Es ist ja bis zu einem gewissen Grade zu verstehen, daß das neue ungewohnte Licht blendet. Soll es denn gar kein Dogma geben? Wie soll dann die Kirche bestehen? Wie hat sie denn bestanden die Jahrhunderte hindurch, bevor es ein Dogma gab? Es ist doch ein ganz unbewiesenes Vorurteil, daß ein Dogma die Kirche bauen und zusammenhalten muß. Das Evangelium tut es, und der, der im Evangelium als der Geist zu uns kommt, und in seiner Offenbarung uns den Vater so bringt, daß unsere Herzen unter der lebendigen Berührung dieses dreieinigen Gottes umgeschaffen werden zu dem Glauben, der vertrauend, liebend und hoffend in dem allmächtigen Gott ruht. Dieser Glaube, der Lebenskraft ist, die in jedem, unbeschadet ihrer wesentlichen Gleichheit, doch wieder individuell verschieden pulsiert, läßt sich nicht in eine Formel fassen, die ein einfürallemal fertiges Schema darstellte, worein sich jeder bei Verlust seiner Seligkeit zu schicken hätte. Erst in solcher unverbrüchlichen Verbindlichkeit für alle und jeden hätten wir wieder ein Dogma. Aber wie will man dazu auf evangelischem Boden gelangen? Der Glaube sieht Jesum Christum an. Wer das ist, verkündet doch das Evangelium laut und deutlich genug. Wie will man die hier wirksame Lebensmacht in den engen Rahmen eines menschlich hergestellten Gebildes zwängen?

Aber soll es denn auch kein Bekenntnis mehr geben? Gewiß.

Jeder hat seins. Und es gibt sogar eins, das für alle in gleicher Weise unbedingt verbindlich ist, denn der Herr selbst hat es vorgeschrieben, wenn er sagt: Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt. Das ist das unvergängliche allgemeine Symbolum der Jüngerschaft Jesu Christi. Was hätten wir noch daran zu setzen, daß dieses Bekenntnis in uns allen Wahrheit wäre, die der ganzen Welt kund würde! Sollte man irren in der Annahme, daß die allgemeine energische Ablegung dieses Bekenntnisses, wenn alle von nun ab es darauf ansetzten im Geist und in der Wahrheit, eine neue schönere Aera für die evangelische Kirche heraufführen müßte? Manchem, der zum erstenmal das neue Licht dämmern sieht, mag es so erscheinen, als beleuchtete dieses Licht ein verödetes Trümmerfeld. Die stolzen Säulen und himmelanstrebenden Bogen des Dogmas liegen zerschlagen am Boden, und die Hütte Gottes bei den Menschen dünkt einem dagegen ärmlich schlicht. Aber lassen wir uns nicht bestechen! Wie sagt der Apostel? Was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden machte: und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden machte, was stark ist: und das Unedle und das Verachtete hat Gott erwählet, und das da nichts ist, daß er zunichte machte, was etwas ist, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme. Unter der Aegide des Dogmas ist einst die hohe Menschenweisheit in den Tempel Gottes eingezogen und hat Besitz von ihm genommen. Auch unsere Väter der Restaurationsepoche seit den Tagen Schleiermachers hatten von dem schäumenden Geisterkelche genippt, den ihnen die Schelling und Hegel boten. Deshalb mochten sie die Brücken nicht abbrechen, die das Dogma hinüberschlug zu der hohen Kunst in Worten menschlicher Weisheit. Aber sie müssen abgebrochen werden. Nicht daß wir die Philosophie abschaffen möchten! Wollte Gott, daß sie mehr und fleißiger, eindringlicher betrieben würde! Aber auf dem Boden des Evangeliums hat sie nichts zu schaffen. Denn hier wird sie eben von dem Evangelium nicht gelitten und vertragen. Das Evangelium will an seinem Orte allein die Leuchte sein, die leuchtet hier und dort. Und man glaube doch nur nicht,

daß man dadurch ärmer würde! Das ist eine ganz unbegründete Angst. Man wird im Gegenteil bald staunen, wie viel reicher man in der Beschränkung auf das rein religiös verstandene Evangelium geworden sein wird. Das Dogma fesselt die treibende Fülle des Evangeliums. Nehmt die Fesseln des Geistes weg, und ihr ahnt nicht, wie es dann sprossen und blühen und Früchte tragen wird. Im Dogma, das aus der Antike stammt, handelt es sich um Substanzen und demgemäß um magische Wirkungen, die in weihrauchgeschwängerter Atmosphäre ein ekstatisches Traumleben als Erhebung ins Jenseits vorspiegeln. Das Evangelium, in seiner Reinheit erfaßt, zeigt uns überall Personen und persönliche religiös-sittliche Kräfte, die zu dem vernünftigen Gottesdienste im Geiste und in der Wahrheit führen und befähigen. Hier liegen nicht nur in Wahrheit die unerschöpflichen Quellen des Lebens, das von einer Klarheit fortschreitet zur andern, sondern hier allein ist Wesen, Kraft und Heil. Dort dagegen herrscht Illusion, Entnervung, als Folge der Ueberreizung im Mystizismus, und ein wesenloses Schattenspiel[1]).

Doch Ueberredung kann ja die rechte Entscheidung nicht herbeizwingen. Nur eins kann helfen: unbefangene Versenkung in den einfältigen Sinn des Evangeliums. Es redet eine hinreichend

1) Diese Charakterisierung gilt natürlich nur für die, die in der Tat grundsätzlich das Dogma zum Glaubensobjekt machen und seinen Konsequenzen freie Bahn zur Entfaltung gewähren. Bloß auf dem Boden des Katholizismus ist das verwirklicht. Daß die gegebene Schilderung auf evangelische Christen, die auch das Dogma, wie man sagt, „festhalten" wollen, nicht paßt, ist selbstverständlich. Ich will es aber noch ausdrücklich bemerken, da es schon so mißverstanden worden ist. Wie sollte es denn mir beikommen anzunehmen, daß die evangelischen Brüder, die das Dogma noch nicht missen zu können meinen, ihr Glaubensleben deshalb auch nun aus dem Dogma ziehen, das dafür gar keine Nährkraft hat. Natürlich leben sie des Glaubens, der aus dem Evangelium kommt, und deshalb trägt auch ihr Leben in Gott andere Züge, wie ich sie als Triebe des Dogmas mit aller Schärfe hingestellt habe. Nicht das galt es hier zu veranschaulichen, was das Evangelium noch trotz des Dogmas zustande bringen kann. Das kann auch auf dem Boden des überzeugtesten Katholizismus erstaunlich viel sein. Hier war vor Augen zu stellen, was das Dogma rein für sich ergibt. So etwas begegnet nur außerhalb der Grenzen unserer Kirche. Aber es ist nützlich einmal festen Blickes dahin zu sehen. Vestigia terrent. Terreant!

verständliche Sprache, wenn wir nur unsererseits unsere verbildeten Ohren und Herzen wieder auf seine Schlichtheit stimmen könnten. Dahin zielt, darum ringt die vielgeschmähte „moderne Theologie". Die Beseitigung des Dogmas ist ihr nicht Selbst- und Endzweck. Sie ist ihr nur Mittel zu dem eigentlichen, dem höchsten denkbaren Zweck, daß der Weg zu unseren Herzen frei werde für die volle, vollendete Einwirkung des Evangeliums.

Dieses Ziel muß erreicht werden und wird erreicht werden.

Das Herz schlägt höher bei dem Gedanken an die Freude, die denen bevorsteht, von deren Augen die Decke fallen wird. Dann werden wir auch ganz anders noch von der Wahrheit zeugen: freier, freudiger, wirksamer.

Und das tut uns doch eigentlich bitter not.

Zur Dogmatik.

Von

Julius Kaftan.

C. Einzelne Lehren.

6) Trinitätslehre und Christologie.

Es liegt mir selbstverständlich fern, die beiden in der Ueberschrift genannten Lehren hier nochmals vortragen zu wollen. Lediglich um einige Ergänzungen zu der im Buch gegebenen Auseinandersetzung kann und soll es sich handeln. Es sind gerade hier Erwägungen, die ich gern bei der neuen Auflage der Dogmatik dem Buch selbst eingefügt hätte, was aber nicht ohne dessen Charakter zu stören hätte geschehen können. In diesem Aufsatz wird es sich daher etwas bestimmter als in den früheren geltend machen, daß sie eine Begleitschrift zur neuen Auflage der Dogmatik sind. Vielleicht liegt es in der Natur des Themas, daß das bei der Verhandlung über einzelne Lehren stärker hervortreten muß.

Auf drei Punkte möchte ich nacheinander kurz eingehen, zuerst auf das Verhältnis von Trinitätslehre und Christologie zu einander und dann auf jede der beiden Lehren für sich unabhängig von der andern.

1.

In seiner Glaubenslehre hat Schleiermacher an letzter Stelle in einem „Schluß" überschriebenen Abschnitt kurz von der

Trinitätslehre gehandelt. Dabei ist es ihm mehr als um die Andeutungen für eine Weiterbildung der Lehre, die er gibt, um Betonung dessen zu tun gewesen, daß hier der richtige Ort sei, das Thema zu erörtern. Die zweite Hälfte des zweiten Teils, sagt er, hat von eben dem gehandelt, was in der Ueberlieferung auch in dieser Form, in der der Trinitätslehre, kurz zusammengefaßt gegeben ist. Aber natürlich ist die richtige Sachordnung die, zuerst die einzelnen Gedanken in ihrer konkreten Bedeutung für Frömmigkeit und Glaube zu besprechen und erst zum Schluß ihrer Zusammenfassung in der Trinitätslehre zu gedenken. Nur so hat, was diese besagt, die nicht selbst Ausdruck des Glaubens ist und sein kann, Sinn und einen ihrem Inhalt angemessenen Platz im Zusammenhang der Glaubenslehre.

Meines Erachtens ist hiergegen nichts einzuwenden, sobald man die Voraussetzungen für zutreffend hält, von denen Schleiermacher ausgeht. Ihnen zufolge ist das christlich fromme Selbstbewußtsein das eigentliche Thema der Glaubenslehre. Sie bringt dieses mit seinem ihm eigentümlichen Inhalt und weiter wie sich die Welt darin spiegelt und Gott als sein letztes Woher zur Darstellung. Oder — in etwas anderer Wendung — sie entwickelt, was sein muß, weil das christlich-fromme Selbstbewußtsein ist. Ob aber so oder so — sie geht vom Gegebenen, dem frommen Selbstbewußtsein des Christen, aus und steigt von da auf zu seinen entfernteren Ursachen, handelt von der letzten, höchsten Ursache, von Gott an letzter Stelle. Sie ist eben Reflexion über die subjektive Frömmigkeit und gewinnt ihre Sätze aus dieser Reflexion. Da ist dann nicht wohl etwas Anderes möglich, als daß die Trinitätslehre ihren Platz am Schluß des Teils angewiesen erhält, der von dem spezifischen konkreten Inhalt der Erlösungsreligion handelt.

Dieselbe grundsätzliche Fassung der Aufgabe hat Schleiermacher dazu veranlaßt, die Lehre von Gott als Lehre von den göttlichen Eigenschaften auf die einzelnen Abschnitte seiner Glaubenslehre zu verteilen. Dagegen ist dann unter seinen Voraussetzungen ebensowenig etwas einzuwenden. Es entspricht durchaus der ganzen Anlage der Lehre, wie er sie vorträgt, und den

Grundsätzen, die ihn dabei leiten.

In letzterem hat er nun keine Nachfolger gefunden. Und mit Recht nicht! Gott ist der eigentliche und im letzten Grund einzige Gegenstand des Glaubens. Aller Glaube ist Gottesglaube, alle aus dem Glauben geschöpfte Erkenntnis Gotteserkenntnis. Folglich gehört auch in einer Glaubenslehre die Lehre von Gott ungeteilt an die Spitze des Ganzen. Das hat sich soweit auch bei denen durchgesetzt, die Schleiermachers Spuren folgen, daß es in diesem Punkt bei der alten Regel und Anordnung geblieben ist.

Eben darin zeigt sich aber, daß die oben erwähnten Voraussetzungen und Grundsätze Schleiermachers irrig sind. Wir haben nicht Reflexionen über die subjektive Frömmigkeit vorzutragen, sondern die christliche Glaubenserkenntnis darzustellen, die dem eben Gesagten zufolge in erster Linie Gotteserkenntnis ist. Hiervon handle ich nicht nochmals, im Buch ist immer wieder davon die Rede, und der zweite dieser Aufsätze hat sich ausführlicher mit der Sache befaßt.

Wenn aber, dann muß auch die Folgerung für die Trinitätslehre gezogen werden. Gibt es eine solche Lehre, dann ist sie jedenfalls ein Bestandteil der christlichen Lehre von Gott und gehört folglich in das erste Hauptstück der Dogmatik, das von Gott handelt. Entweder — oder! Entweder hat Schleiermacher Recht, dann muß man in allen Stücken, was die Lehre von Gott betrifft, seinem Vorbild folgen. Oder wenn seine methodischen Grundsätze der Wahrheit nicht entsprechen, dann ist auch seine Behandlung der Trinitätslehre, die Stellung derselben an den Schluß des Ganzen, irrig.

So scheint es wenigstens! Manche Dogmatiker jedoch folgen in diesem Punkt seinem Beispiel, obwohl sie es in den andern Teilen der Lehre von Gott nicht tun. Von der Voraussetzung aus, daß es so das Richtige sei, ist auch gegen meine Darstellung der Einwand erhoben worden, daß es ihrem ganzen Tenor nicht entspreche, die Trinitätslehre voranzustellen und die Christologie erst weiterhin zu behandeln. In der Christologie und Soteriologie kommt nämlich zur Sprache, wovon man meint, daß es vor

der Trinitätslehre erörtert werden müsse. Und da nun die Soteriologie in der alten Form bei mir wegfällt, der Stoff derselben, der für die Trinitätslehre in Betracht kommt, in die Lehre vom Werk Christi, also in die Christologie aufgenommen ist, so hat der Einwand folgerichtig die eben angegebene Form erhalten. So überzeugt sind also manche Dogmatiker von der Notwendigkeit, die Trinitätslehre an zweiter Stelle zu behandeln, daß sie es geradezu als einen Fehler betrachten, wenn es nicht geschieht.

Allerdings, gegen die alte Form des dogmatischen Systems wird der gleiche Einwand nicht erhoben. Ihr scheint es vielmehr angemessen zu sein, die Trinitätslehre voranzustellen. Wo aber wie in meinem Buch die Reform der Dogmatik durch Schleiermacher anerkannt und dessen Arbeit fortzusetzen versucht wird, da soll es in Widerspruch mit den sonst befolgten methodischen Grundsätzen stehen, wenn bei der Einordnung der Trinitätslehre in das Ganze das alte dogmatische System zum Muster genommen wird.

Diesen Einwand vermag ich jedoch nicht als richtig anzuerkennen. In dem Punkt, der da in Betracht kommt, habe ich die methodischen Grundsätze Schleiermachers niemals anerkannt, auch nirgends befolgt, sondern seit mehr als 20 Jahren bei jedem Anlaß nachdrücklich bekämpft. Ich habe eben stets und auch in diesen Aufsätzen wieder (XIII, 132) die Ansicht vertreten, Schleiermachers Reform der Glaubenslehre werde nur durchgeführt und zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden können, wenn auch in ihr zu voller Geltung komme, daß es sich um Gotteserkenntnis handle und daß, was sonst in der Dogmatik vorgetragen werde, durch die Gotteserkenntnis seinen Charakter erhalte. Dazu gehört dann aber auch, daß die Trinitätslehre ihren alten Platz behält. Ja, daß es geschieht, wird die Probe aufs Exempel sein. Wenn es in meiner Dogmatik der Fall ist, steht das daher nicht in Widerspruch mit den von mir befolgten methodischen Grundsätzen, sondern sie kommen darin zu einem besonders deutlichen Ausdruck.

Man wird entgegenhalten, die Trinitätslehre sei ein zusammenfassendes Dogma, es müsse also vor ihr selbst zur Erörterung

kommen, was nun in ihr zusammengefaßt sei, sonst fehle es ihr entweder an den nötigen Voraussetzungen, oder werde in ihr schon vorläufig einmal erörtert, was dann nachher ausführlich zur Sprache komme, und laufe es also auf unerträgliche Wiederholungen hinaus. Namentlich werde bei diesem Verfahren die Trinitätslehre mit der Christologie nicht auseinandergehalten werden können. Vielmehr müsse sie an den Schluß gestellt werden; dann seien lästige Wiederholungen zu vermeiden, da es nun in dieser Lehre bei einer ganz kurzen Beleuchtung des schon Vorgetragenen unter dem neuen und eigenartigen Gesichtspunkt sein Bewenden haben könne.

Hierauf ist allererst zu erwidern, daß es sich in der Trinitätslehre um die Lehre von Gott handelt. Es ist die christliche Gotteserkenntnis, die darin zum Ausdruck kommt. Also ist es auch Glaubenslehre, ein Glaubenssatz, der darin vorgetragen wird. Denn Gott wird nur im Glauben erkannt, einen andern Weg zur Gotteserkenntnis gibt es überhaupt nicht. Dann gehört die Trinitätslehre aber auch in den Zusammenhang der Gotteslehre, die nach der Logik der Sache in jeder Dogmatik als erste alles andere bedingende Lehre vorgetragen werden muß. Andernfalls bringt man es überhaupt nicht zu einer Trinitätslehre, sondern nur zu einigen Reflexionen über schon vorgetragenen Stoff, die an und für sich ebensogut fehlen könnten, die nur deshalb hinzugefügt werden, weil es nun einmal in der Tradition diesen Gesichtspunkt der Trinitätslehre gibt. Das scheint mir ein striktes Entweder — Oder zu sein. Und ich würde hinzufügen, daß es nicht wohlgetan ist, etwas als Lehre von Gott vorzutragen, das nicht wirklich die Bedeutung hat, dies zu sein. Das steht nicht in Einklang mit den Majestätsrechten Gottes, die aber doch nirgends und nie, auch in dogmatischer Lehre und Reflexion nicht, beeinträchtigt werden dürfen.

Ist dies richtig, dann kommt es für die Rechtfertigung meines Verfahrens vor allem darauf an, zu zeigen, daß es sich in der Trinitätslehre um einen Glaubenssatz handelt, der im Zusammenhang des Ganzen einen notwendigen Platz ausfüllt. Ich will aber jetzt und hier diesen Charakter der Lehre als Glaubenslehre

nicht näher erörtern. Davon muß gleich die Rede sein, wenn die Trinitätslehre selbst für sich genommen den Gegenstand der Erörterung bildet. Ich beschränke mich hier auf ihr Verhältnis zur Christologie oder denn überhaupt zu dem übrigen Inhalt der Glaubenslehre. Denn ich will nicht völlig in Abrede stellen, daß die Lehre etwas vom Charakter eines zusammenfassenden Dogmas hat und sich mit Späterem wie vor allem der Christologie berührt, ja berühren muß. Nur, meine ich, werde dadurch, was hier behauptet wird, nicht aufgehoben, sondern erst recht bestätigt, da es etwas ist, was sich notwendig aus der Stellung der Lehre von Gott im Ganzen der Dogmatik ergibt und von dieser Lehre überhaupt, nicht bloß von der Trinitätslehre gilt.

Das hängt damit zusammen und ergibt sich daraus, daß der christliche, ja jeder religiöse Glaube wie oft erwähnt und auch eben wieder berührt, wesentlich Gottesglaube ist. Die ganze Glaubenslehre ist daher in gewissem Sinn nichts als Lehre von Gott, von seinem ewigen Wesen und seinen Eigenschaften, von seiner Offenbarung und Betätigung in der Welt. Es ist daher nicht verwunderlich und liegt nicht an mangelhafter Ausführung, sondern ist in der Logik des Glaubens und der Glaubenserkenntnis begründet, daß zwischen der Lehre von Gott und den übrigen Lehren der Dogmatik ein solcher innerer Zusammenhang stattfindet, in jener vorweggenommen erscheint, was später ausführlich erörtert wird, und diese Wiederholungen enthalten, sofern sie ausführlicher und unter anderem Gesichtspunkt entwickeln, was doch schon einmal, nämlich in der Lehre von Gott, zur Sprache kam. Deshalb war es auch kein müßiger Einfall von Schleiermacher, sondern hatte einen Anhaltspunkt in der Sache, daß er die Lehre von Gott auf die verschiedenen Abschnitte seiner Glaubenslehre verteilte. Er irrte nur darin, daß er sie als Annex der andern Lehren behandeln zu können meinte, während sie in Wahrheit die Grundlage derselben ist.

Am deutlichsten tritt der eben erwähnte Sachverhalt in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu tage. Es ist bekannt, daß das davon handelnde Lehrstück sich in einem wenig befriedigenden Zustand befindet, und oft Versuche gemacht worden sind,

dem abzuhelfen. Gewiß kommen nun außer dem hier besprochenen auch andere Gesichtspunkte in Betracht, und ist für die Lehrverbesserung durch deren Berücksichtigung neuerdings manches geschehen. Vor allem aber wird hier nur der das Rechte treffen, der sich jenen inneren Zusammenhang der Lehre von Gott mit allen übrigen Lehren der Dogmatik klar macht und davon ausgeht, daß die Schwierigkeit in der Sache selbst liegt, daß sie durch keine Konstruktion welcher Art immer gänzlich beseitigt, sondern nur durch die auf das Ganze der Dogmatik (nicht bloß dies einzelne Lehrstück) gerichtete Reflexion einigermaßen ausgeglichen werden kann.

Auch in der Lehre vom Wesen Gottes fehlt dies erschwerende Moment nicht. Wenigstens dann nicht, wenn sie als Glaubenslehre vorgetragen wird. Es ist unerläßlich, dabei auf die Selbstbeurteilung des Christen einzugehen, die das Mittel der Gotteserkenntnis wird, so wie diese in der inneren Erfahrung zustandekommt. Ebenso ist es nicht anders möglich als den Weltgedanken in den Kreis der Erkenntnis hineinzuziehen, da wir Gott nur erkennen, weil er unser Gott und der Gott unserer Welt geworden ist. Eins wie das andere kann aber Anlaß dazu bieten, dem vorzugreifen, was eigentlich erst in einen späteren Zusammenhang gehört.

Aus dem allen folgere ich als eine Regel und eine Probe für die Richtigkeit und den sachgemäßen Entwurf der Glaubenslehre, daß die Lehre von Gott und der übrige Inhalt der Lehre oder Lehren *sich decken müssen*. Wie kann aber dann im Zusammenhang der Lehre von Gott von der Trinitätslehre abgesehen werden? Ist es nicht vor allem Christus und was sich an seinen Namen knüpft, wovon die wichtigsten Glaubenslehren handeln? Und das sollte dann in der Lehre von Gott nicht zum Ausdruck kommen? Ich würde sagen: offenkundig verlangt die innere Logik des Lehrgebäudes das Gegenteil, daß nämlich die Trinitätslehre als integrierender Bestandteil der Lehre von Gott an die Spitze des Ganzen tritt. Entweder — Oder! Entweder ist, was wir von Gott zu sagen haben, überhaupt nur Folgerung aus dem, was direkt den Gegenstand des Nachdenkens und der

Lehre bildet. Wer mit Schleiermacher so dafür hält, mag mit demselben auch die Trinitätslehre an den Schluß stellen oder wenigstens nach der Christologie einordnen. Oder aber es verhält sich umgekehrt. Die Lehre von Gott ist das Fundament aller Glaubenslehre und gehört an den Anfang. Und dann muß sich in ihr auch für die Trinitätslehre Raum finden.

Nur ein Einwand ist hiergegen möglich. Man müßte sagen, es fehle schon ganz abgesehen von der Trinitätslehre nicht, was in der Lehre von Gott der Christologie und Soteriologie entspreche. Keine christliche Lehre von Gott, die nicht wesentlich und vor allem Lehre von seiner heiligen Liebe ist! Und seine heilige Liebe ist es doch eben, von deren Offenbarung und Betätigung diese anderen Lehren handeln. Gut! Dagegen läßt sich nichts sagen. Formell ist die Sache auch ohne Trinitätslehre in Ordnung, die eben besprochene Logik des Lehrzusammenhangs kann auch ohne dies gewahrt werden. Das gebe ich ohne weiteres zu.

Folgert man aber hieraus, es lasse sich also die Trinitätslehre, wie Schleiermacher tat, an den Schluß stellen, so ist diese Folgerung falsch. Was folgt, ist vielmehr, daß dann auf die Trinitätslehre überhaupt verzichtet werden muß, daß es eine solche gar nicht gibt, daß, was man so nennt, nur ein Schatten ist, den eine innerlich erstorbene Tradition in die heutige Dogmatik wirft, dessen Bedeutung schließlich nur die ist, die alte Trinitätslehre, die nun einmal zum geschichtlichen Stoff der Dogmatik gehört, in ihr nicht unbesprochen zu lassen. Da ist dann ziemlich gleichgültig, wo diese Bemerkungen eingefügt werden, ob am Anfang in der Lehre von Gott oder am Schluß oder wo sonst. Aber das ist eine Ansicht, die hier nicht weiter in Betracht kommt. Mit ihr setze ich mich gleich in der nächsten Erörterung auseinander. Hier gilt als Voraussetzung, daß es eine Trinitätslehre gibt und geben soll. Das thema probandum ist, daß, wenn es sie gibt, sie in die Lehre von Gott an den Anfang der Dogmatik gehört. Und das meine ich jetzt gezeigt zu haben.

Zwei Fragen bleiben. Erstens die, ob an dem ihr damit angewiesenen Ort die Mittel gegeben sind, eine solche Lehre abzuleiten und zu begründen. Das ist die von aller Logik un-

abhängige quaestio facti. **Kann** man wirklich eine Lehre von der Trinität entwickeln, ohne auf den Stoff zu rekurrieren, der erst in der Christologie zur Sprache kommt? in der Christologie, von der hier doch behauptet wird, daß sie erst in einem der später folgenden Lehrstücke zu erörtern sei? Und die **zweite** eng hiermit zusammenhängende Frage ist die andere, ob sich bei einem solchen Verfahren unerträgliche Wiederholungen vermeiden lassen.

Auf die erste Frage ist einfach zu erwidern: das kommt auf die Prolegomena an. Man hat sich vielfach gewöhnt, von diesen verächtlich zu reden und auf sie als auf ein Konglomerat unzusammengehörigen Stoffs vornehm herabzusehen. Das ist eine Ansicht, die ich nie geteilt habe, ja die ich nicht einmal verstehe. Man mag an einer bestimmten Form der Prolegomena Anstoß nehmen, manches in ihrem traditionellen Stoff überflüssig finden und anderes darin vermissen. Das läßt sich hören. Zu kritischen Bedenken und Verbesserungen ist da reichlich Gelegenheit gegeben. Aber entbehrlich sind die Prolegomena nicht überhaupt. Und ebensowenig kann es der Willkür überlassen bleiben, was sie bieten. Sie müssen in einer evangelischen Dogmatik Auskunft darüber geben, in welcher Weise die Lehre, das Dogma, aus der heiligen Schrift und dem kirchlichen Bekenntnis der Reformation zu schöpfen ist. Tun sie das — und sie so zu gestalten ist in meiner Dogmatik versucht worden — dann bieten sie die Grundlage für die Entwicklung aller Glaubenslehren, und es besteht nicht der mindeste Grund dafür, erst die Christologie abzuwarten, ehe man die Trinitätslehre bespricht, statt sie da einzufügen, wohin sie gehört, in die Lehre von Gott. Daß man etwas anderes für notwendig erklärt, kommt nur von der falschen Methode her, die dogmatischen Lehren aus der frommen Erfahrung des Christen abzuleiten, statt sie aus ihren wirklichen Quellen, Schrift und Bekenntnis, zu schöpfen.

Was aber die Wiederholungen betrifft, so ist freilich richtig, daß Christologie und Trinitätslehre nicht überhaupt auseinandergehalten werden können. Das ist in der alten Lehre möglich, in welcher sie die beiden Hälften desselben Lehrzusammenhangs bilden, aber sich nicht in ihrem Thema decken. In eine Glaubens-

lehre, d. h. eine Dogmatik der evangelischen Kirche, passen jedoch diese alten Lehren nicht. Hier gilt vielmehr als oberste Regel, daß in der Lehre der innere Zusammenhang ihres Gegenstandes mit dem persönlichen Glauben und Leben des Frommen aufgewiesen werden muß. Und daraus ergiebt sich dann, daß wir es allerdings in der Trinitätslehre und in der Christologie mit demselben Thema zu thun haben, und daß daraus sehr leicht mannigfache Wiederholungen hervorgehen können.

Trotzdem meine ich, daß sie zu vermeiden sind, wenn in der Ausführung jeder Lehre streng an dem für sie charakteristischen Gesichtspunkte festgehalten wird. Denn daß diese Gesichtspunkte ganz verschiedener Art sind, habe ich in meinem Buch gezeigt, auch versucht es in der Entwicklung der Lehren durchzuführen und ihr Ineinanderlaufen zu verhüten. Unter der Bedingung nun, daß das gelingt, scheinen mir die Wiederholungen sich darauf zu reduzieren, daß solche, wie oben dargethan wurde, überhaupt zwischen der Lehre von Gott und den übrigen dogmatischen Lehren unvermeidlich sind. Aehnliche Wiederholungen aus der Gotteslehre wären in der Entwicklung der Weltanschauung und in der Lehre von der Sünde leicht nachzuweisen. Sie sind kein Fehler, sondern ein Beweis dafür, daß die Aufgabe der Glaubenslehre richtig erkannt und in Angriff genommen ist.

Ob es m i r freilich gelungen ist, das für richtig Erkannte wirklich auszuführen, ist eine Frage für sich. Da gegen die Anordnung der Lehre in meinem Buch auch der Einwand erhoben worden ist, ich sei dadurch in Wiederholungen geraten, nehme ich an, daß es nicht der Fall sei. Da ich jedoch selber nicht habe ausfindig machen können, was damit gemeint war, so habe ich den Fehler in der neuen Auflage nicht verbessern können. Und im übrigen — das möchte ich bei diesem Anlaß bekennen — ich bespreche hier die Grundsätze und wie sie ausgeführt werden sollten. Es kann nicht meine Meinung sein und ist nicht meine Meinung, sagen zu wollen, sie seien in meiner Dogmatik in vollkommener Weise durchgeführt. Ich behaupte nur, daß ich sie in ihr durchzuführen versucht habe.

2.

Die Trinitätslehre hat ihre Wurzeln im christlichen Glauben und Neuen Testament, nicht in der griechischen Philosophie. Es ist wiederum innerhalb des Neuen Testamentes nicht erst das vierte Evangelium d. h. die in ihm vorliegende Anknüpfung an den Hellenismus, die den Ansatz dazu enthält. Schon Paulus hat die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist. Und was bei ihm sich darin zusammenfaßt, wird nicht als ein Einschuß griechischer Gedanken in seine Predigt in Anspruch genommen werden können. Es ist also das Urchristentum selbst und nicht erst der darin eindringende Hellenismus, wovon die Impulse zur Trinitätslehre ausgegangen sind. Eben dies wird auch durch den Taufbefehl Matth. 28 bestätigt, der ja jedenfalls in die Zeit vor der Amalgamierung mit griechischen Gedanken zurückgreift, mag es im übrigen mit seiner Entstehung auf sich haben was es will. Also der christliche Glaube, der vom Sohn Gottes und vom Geist Gottes zu sagen weiß, ohne deshalb auch nur um eines Haares Breite vom Monotheismus abzuweichen oder abweichen zu wollen, hat in der christlichen Kirche zur Trinitätslehre geführt.

Ebenso gewiß ist freilich, daß die Trinitätslehre nur unter tief eingreifender Mitwirkung griechischer Gedankenkreise die Form erhalten hat, die im Dogma vorliegt. Es sind das die Gedankenkreise, die sich kurzweg als die Logosspekulation bezeichnen lassen und von mir der Kürze halber in meinem Buch so bezeichnet worden sind. Die Meinung der eben ausgesprochenen These kann daher nicht die sein, zu sagen, daß die kirchliche Trinitätslehre ohne die griechische Philosophie entstanden sei oder ohne sie habe entstehen können. Fragt man aber dann, ob auch ohne deren Mitwirkung eine derartige Lehre nur eben in anderer Form hätte entstehen müssen, so fragt man, was niemand beantworten kann, der sich nicht in müssige Spekulationen verlieren will. Wir müssen uns an das Gegebene halten. Das ist die kirchliche Trinitätslehre. Zergliedern wir die und die Prozesse, in denen sie entstanden ist, so finden wir, daß ihre Motive im christlichen Glauben liegen, daß sie aber aus der Aneignung dieses Glaubens durch den griechischen Geist entstanden ist und anders gar nicht

hätte entstehen können.

Nun hat es aber mit dem Beitrag der griechischen Philosophie zu dieser Lehre eine andere Bewandtnis als mit ihren ursprünglichen, im Glauben liegenden Motiven. Die letzteren und was sich unmittelbar aus ihnen ergeben hat, sind etwas Unreflektiertes, einfacher Ausdruck der Bedeutung, die Jesus Christus für diesen Glauben hat, und der Vollendung der Gotteserkenntnis, die man in ihm zu erreichen sich bewußt ist. Es sind bloße Behauptungen, es soll damit nichts erklärt werden, es liegt nichts darin, was man als ein spekulatives Moment bezeichnen könnte. Mit der Logosspekulation ist es dagegen auf eine umfassende Weltformel, auf ein letztes höchstes Verständnis, eine abschließende Erklärung der Weltwirklichkeit abgesehn. Weshalb es, wenn man die Ursprünge der kirchlichen Trinitätslehre ins Auge faßt, heißen muß, daß ein Doppeltes in ihr liegt, eine Formulierung christlicher Glaubenserkenntnis und — es wird keinem Mißverständnis begegnen, wenn ich es so ausdrücke — eine umfassende Formel des Weltverständnisses.

Dürfen wir nun behaupten, letzteres sei dem christlichen Glauben fremdartig oder gar zuwider, es müsse daher aus der Glaubenslehre vom dreieinigen Gott ausgemerzt werden? Meines Bedünkens nicht. Als Gotteserkenntnis ist der Glaube das letzte Verständnis der Wirklichkeit, das es giebt, oder behauptet wenigstens es zu sein. Diese Gotteserkenntnis so zu gestalten, daß sie zugleich das christliche Verständnis der Welt, aller uns gegebenen Wirklichkeit ausdrückt, ist daher dem christlichen Glauben nicht an und für sich entgegen.

Nicht als wollte ich nun hiermit für die kirchliche Trinitätslehre apologetisch eintreten. Es ist für mich eine ausgemachte Wahrheit, daß jener hellenistische Gedankenkreis, der bei ihrer Entstehung mitgewirkt hat, dem christlichen Glauben nicht entspricht, vielmehr in Widerspruch mit ihm steht. Es sind pantheistische Gedanken, die dahinter stehen oder ihn beherrschen. Die vertragen sich aber nicht mit dem christlichen Grundgedanken der Schöpfung, von dem doch nichts abgebrochen werden kann oder darf. Weder die christliche Gotteserkenntnis noch das christliche Weltverständnis

läßt es zu. Der erste Artikel unseres Glaubens wird damit aufgehoben. Ich weiß wohl, daß das nicht unbedingt von allen anerkannt wird. Wir sind ja so gewöhnt daran, zu meinen, es handle sich bei Entscheidung solcher Fragen um eine dem Verstand gestellte Aufgabe, und es ist doch so sinnwidrig, dergleichen alle Erfahrung und jeden Verstand überragende Probleme mittelst des Verstandes lösen zu wollen, daß es kein Wunder ist, wenn wir mit unseren Erörterungen darüber vielfach im Nebel herumtappen. Weiß man, daß diese Fragen vor ein ganz anderes Forum gehören, und thut danach, dann kann hier eine Frage oder ein Zweifel überhaupt nicht aufkommen. Der Gedanke der Schöpfung ist ein notwendiges Korrelat der christlichen Selbstbeurteilung. Wer sich selbst im Bewußtsein der Persönlichkeit über die Welt erhebt und ihr gegenüber sich in sich zusammenfaßt, kann nicht an einen in der Welt und mit der Welt zerfließenden Gott glauben. Gründet sich doch jene seine eigne Selbstbeurteilung darauf, daß er in Gott einen Halt über der Welt gefunden hat. Darum ist der Artikel von der Schöpfung ein Grundartikel des christlichen Glaubens, und stehen alle Gedanken über Gott und Welt, die ihn antasten, in Widerspruch mit diesem Glauben.

Es kann also keine Rede davon sein, die Logosspekulation zu acceptieren. Wer vom christlichen Glauben ausgeht, muß zum entgegengesetzten Urteil kommen. Aber das hebt nicht auf, daß, wenn durch die Mitwirkung dieser hellenistischen Gedanken in den Ansatz der Trinitätslehre auch die Richtung auf eine umfassende Weltformel aufgenommen worden ist, daß das an und für sich nicht in Widerspruch mit dem christlichen Glauben steht. Ganz im Gegenteil! Muß es um des Glaubens willen bei der Trinitätslehre sein Bewenden haben, woran ich nicht zweifle (s. u.), dann ist geradezu zu fordern, daß sie auch diesem andern Bedürfnis genüge. Eins liegt unmittelbar im andern. Ist die Gottheit des Herrn ein notwendiger Gedanke des christlichen Glaubens, finde ich die Nötigung in mir, vom Geiste Gottes zu sagen, in dem wir Menschen an Gott selbst und seinem Leben Teil gewinnen, wie sollte dann die dementsprechende Formulierung der christlichen Gotteserkenntnis nicht auch für mich die Bedeutung einer

umfassenden Weltformel haben? Ich behaupte also, daß die Trinitätslehre diesem doppelten Zweck dienen muß, daß sie nur ist, was sie sein soll, wenn es der Fall ist.

Nun ist die kirchliche Trinitätslehre in der Weise entstanden, die wir kennen, aus dem Zusammenwirken des christlichen Glaubens und der Logosspekulation. Darauf näher einzugehn liegt keine Veranlassung vor. Die Bekanntschaft damit darf hier vorausgesetzt werden. Einzig die Frage kann hier interessieren, und bei der verweilen wir einen Moment, ob denn die so zustandegekommene Lehre dem doppelten Bedürfnis, das sie befriedigen soll, wirklich entspricht.

Das auffallende, um nicht zu sagen verblüffende Resultat einer solchen Prüfung lautet dahin, daß weder das eine noch das andere der Fall ist. Die beiden Faktoren, die bei der Entstehung der Lehre beteiligt sind, haben einer den andern verdorben, so daß der ursprüngliche Gedanke beider verloren gegangen ist. Indem der christliche Glaube an Vater, Sohn und Geist in die Formen der griechischen Logosspekulation gepreßt wurde und nun zwar in der Lehre die Oberhand behielt, aber in anderer, ihm an und für sich fern liegender Wendung seiner Grundgedanken, verlor er seinen dem Glauben lebendigen Inhalt. Und so auch wieder umgekehrt. Indem die philosophischen Gedanken nur als Mittel verwertet wurden, den christlichen Glauben zu formulieren, ist die umfassende Weltformel, die den ursprünglichen Inhalt der Logosspekulation ausmachte, zu Grunde gegangen: die Geschichte des Dogmas ist ja geradezu die Geschichte der allmählichen Verdrängung und schließlichen Ausmerzung des Weltgedankens aus diesem Zusammenhang.

Danach scheint die Frage wohlberechtigt, ob wir irgend welchen Grund haben, an der Trinitätslehre festzuhalten. D. h. für die evangelische Kirche und Dogmatik entsteht diese Frage. Auf katholischem Boden liegen die Dinge anders. Das hat seinen Grund darin, daß die katholische Form des Christentums in demselben Zusammenhang entstanden ist, in welchem der christliche Glaube die Umwandlung zum Dogma erfuhr — ein Zusammenhang, der unverkennbar ist, sobald man die Geschichte des Dog-

was als Ausschnitt aus der Geschichte der christlichen Religion (und nicht vor allem der Philosophie) hat lesen und verstehen lernen. Das ist in meiner Dogmatik eingehend und immer wieder, es ist dort auch, was dies spezielle Dogma betrifft, gezeigt worden. Hier braucht nicht weiter davon gehandelt zu werden. Aber was soll uns Evangelischen eine Lehre, die uns nicht Glaubensinhalt lebendig vergegenwärtigt und ebenso wenig eine innerlich aufzunehmende und anzueignende Erkenntnis bietet?

In der That ist, was uns in der evangelischen Kirche an die Trinitätslehre (in der Form des Dogmas) bindet, nichts als das Schwergewicht der Tradition, des Gewohnten und Eingewurzelten. Oder meint jemand, daß die Versuche älterer und neuerer Dogmatiker, das Dogma spekulativ zu „konstruieren", in diesem Zusammenhang zu nennen seien? Ich finde, an diesen Versuchen sei das einzig Bemerkenswerte, daß in der Zeit heutiger Wissenschaft (früher, als die ganze Wissenschaft das Stadium freier Gedankenproduktion noch nicht überwunden hatte, lagen die Dinge ganz anders), also daß heute noch gescheidte Leute, scharfsinnige Männer solche Gedankenreihen vortragen und damit ihrem eignen und anderer intellektuellem Bedürfnis zu genügen meinen. Ich schließe daraus, daß auch bei diesen Theologen selbst, nicht bloß bei der Gemeinde, ganz etwas Anderes als das eigentlich Wirksame, als die entscheidende Instanz im Hintergrund steht. Und dieses Andere ist das eben Genannte, das Schwergewicht der Tradition.

Nicht bloß äußerlich, auch innerlich macht es sich geltend. Obwohl schon das rein Aeußere nicht gering anzuschlagen ist. Jahrhunderte lang, ja über ein Jahrtausend hat diese Gedankenverbindung in der Christenheit als oberste Voraussetzung alles Christentums unangetastet festgestanden. Wie schwer ist es aber nicht, auch in minder wichtigen Dingen, eine eingewurzelte Denkgewohnheit zu erschüttern, ja es auch nur dahin zu bringen, daß die Abweichung von andern überhaupt perzipiert wird! Wie begreiflich ist es nicht, daß sich unter den Frommen niemand darauf einlassen will, an der Trinitätslehre zu ändern oder gar sie anzutasten! Dazu kommt dann ein Innerliches. Außer den pri-

mären religiösen Gefühlen giebt es auch sekundäre, unter denen das Gefühl der Pietät das wichtigste ist. Und eben dies Gefühl bindet innerlich an die uralte Ueberlieferung der Christenheit. In ihrem Kampf um die Herrschaft über das geistige Leben der christlichen Völker hat die Kirche das Dogma von der Trinität gebildet und durchgesetzt. Das gehört zu ihren glorreichsten und stolzesten Erinnerungen. Und welche Befriedigung gewährt es nicht, sich in dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott eins zu wissen mit der gesamten Christenheit, den Christen aller Zeiten und Orte? Es ist hieraus vollkommen verständlich, daß diese Lehre auch in der evangelischen Christenheit so zäh festgehalten wird, und die eben erwähnten Bedenken nicht dagegen aufkommen.

Freilich braucht man andrerseits nur die Probe zu machen, um inne zu werden, daß, was hierin wirkt, echt katholische Motive der Frömmigkeit sind. Bei näherem Nachfragen stellt sich nämlich bald heraus, daß, was theologisch nicht gebildete Christen sich bei der Trinitätslehre denken, dem Tritheismus recht nahe kommt. Sie betonen diese Lehre, legen den größten Wert darauf, finden jede Kritik daran ketzerisch und abscheulich; was sie sich aber selber dabei denken, ist im Sinn der Väter des Dogmas und aller wirklich orthodoxen Lehrer — eine der schlimmsten und greulichsten Ketzereien, die es giebt.

Macht man nun auf diesen Sachverhalt aufmerksam, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Antwort rechnen, daß es Sache der Theologen sei, hierüber genauer Bescheid zu wissen, sie ihrerseits wollten sich an den Glauben der Kirche halten, an den Glauben der Väter, bei dem es sein Bewenden haben müsse. Das heißt mit andern Worten: wir glauben, was die Kirche glaubt, und überlassen es den Technikern, zu wissen, was das ist — genau wie es im römischen Katholizismus vorgeschrieben ist. Als worin und womit es sich wieder durchsetzt, daß die Lehre in den katholischen Zusammenhang gehört. Entsprechender Weise kommt sie, obwohl die Grundlehre der Christenheit, in unseren evangelischen Gottesdiensten der Regel nach nur als liturgische Formel vor. Deshalb liegt aber auch in dem allen nichts, was uns der Frage überhebt, ob wir in der evangelischen Kirche wirk-

lich dauernd an die alte Lehre gebunden sind.

Hieraus ist es nun ganz wohl zu verstehen, daß nicht wenige neuere Theologen der Trinitätslehre gegenüber eine Haltung einnehmen, die sich, wie oben (S. 155) zur Sprache kam, nicht wesentlich von Ablehnung unterscheidet. Dem in ihr zusammengefaßten Glaubensinhalt steht man freilich nicht gleichgültig gegenüber. Ihn sucht man in den einzelnen darauf bezüglichen Lehren für den Glauben und die Erkenntnis der Gemeinde lebendig zu machen. An der zusammenfassenden Formel als solcher haftet das Interesse nicht, sie wird nach Schleiermachers Vorschlag am Schluß oder sonst irgendwo, jedenfalls als etwas Nebensächliches abgehandelt. Und vielleicht darf es heißen, daß es so auch dem wirklichen Gemeindeglauben entspricht, sofern daneben die alte Lehre nur als Formel erhalten bleibt. Denn ich will mit dem vorhin Gesagten nicht behauptet haben, daß sich die dort citierten frommen Laien an das, was den Inhalt der Lehre ausmacht, nicht in evangelischem Glauben gebunden fühlen, an Vater, Sohn und Geist; das ist ganz wohl vereinbar damit, daß in der Betonung der zusammenfassenden Formel ein katholisch geartetes Motiv der Frömmigkeit durchschlägt. Und so kehrt hier nun doch, nicht wie in der ersten Erörterung formal, sondern sachlich begründet, die Frage wieder, ob wir nicht am besten daran thun, auf diesem Wege zu bleiben, eben wir nicht an die Tradition gebundenen Freunde und Vertreter einer evanglischen Glaubenslehre.

Andere neuere Dogmatiker, „liberale" Theologen alten Stils, deren geistige Art durch die Hegelsche Philosophie ihr Gepräge erhalten hat, urteilen umgekehrt. Da alles Geschichtliche für sie nur als Ausdruck der Idee Bedeutung hat, legen sie auf den geschichtlichen Inhalt der alten Lehre kein großes Gewicht. Wohl aber scheint ihnen diese Lehre selbst etwas Wichtiges und Bleibendes zu enthalten. Ihr Interesse daran gehört der in ihr enthaltenen Logosspekulation, die sie wieder zu beleben suchen, in christlicher Modifizierung natürlich, aber so, daß die spekulative Bedeutung der Sätze, — dies, daß sie eine umfassende Formel des geistigen Weltverständnisses ent-

halten, als die Hauptsache hervorgekehrt wird. So finden wir es z. B. in Biedermanns Dogmatik. Ist dabei die Meinung, was so herauskommt, für den in der geschichtlichen Entwicklung herausgestellten geistigen Gehalt, die adäquate, gedankenmäßige Fassung der in der Kirchenlehre enthaltenen Wahrheit zu erklären, so ist das ein offenkundiger Irrtum. Er wird einfach dadurch widerlegt, daß die Entstehungsgeschichte der Lehre die Geschichte der Ausmerzung dieser philosophischen Gedanken ist. Darüber ist kein Wort weiter zu verlieren. Abgesehn aber von einer solchen irrigen Deutung der Kirchenlehre und ihrer Geschichte liegt auch in einem derartigen Versuch, der Trinitätslehre eine bleibende Wahrheit abzugewinnen, etwas Richtiges. Ich erblicke es darin, daß versucht wird, etwas wieder lebendig zu machen, was im Ansatz der Trinitätslehre als berechtigtes Interesse verfolgt wurde, dann aber zu Grunde ging, weil es mit den aus dem christlichen Glauben stammenden Motiven der Lehre nicht in Einklang gebracht werden konnte.

Danach steht die Sache so, daß die theologische Arbeit in der einen wie in der andern Linie zur Geltung zu bringen sucht, was als ein ursprüngliches Interesse der Lehre bezeichnet werden darf. Dort ist es der aus der geschichtlichen Offenbarung stammende Inhalt der Lehre, der dem evangelischen Glauben sein Objekt bietet, hier dagegen die umfassende Formel des Weltverständnisses, die in ihrer philosophischen, hellenistischen Gestalt dem christlichen Glauben allerdings nicht entsprach, aber an und für sich auch von der abschließenden christlichen Gotteserkenntnis erwartet werden muß. Die alte Trinitätslehre geht dabei im einen wie im andern Fall zu Grunde. Dort indem sie zu einer ehrwürdigen, aber an sich nebensächlichen zusammenfassenden Form wertvollen Inhalts wird, hier, indem die pantheistischen Gedanken der Logosspekulation den aus der geschichtlichen Gottesoffenbarung stammenden Inhalt abstoßen. In der alten Lehre ist eben wie gesagt das eine Interesse durch das andere gekreuzt und gehemmt worden. Soll wieder etwas Anderes als eine liturgische Formel aus ihr gemacht werden, stellen sich diese Folgen von selber ein.

Der von mir eingeschlagene Weg ist jedoch ein anderer. Es

scheint mir unerläßlich, an der Trinitätslehre als der alten Fahne der Christenheit festzuhalten. Ich betrachte es geradezu als eine Probe für die Richtigkeit einer Neugestaltung der evangelischen Glaubenslehre, ob das gelingt. Erste Bedingung dafür ist, was jetzt wieder berührt wurde, die Einsicht, daß wir in einer Dogmatik der Reformationskirche nicht auf dem Weg des Dogmas bleiben dürfen. Die Aufgabe ist auch in dieser Lehre dieselbe wie sonst, die Erkenntnis des evangelischen Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Indem aber die Aufgabe so formuliert wird, liegt darin die Behauptung, daß der Satz vom dreieinigen Gott selber ein Glaubenssatz ist und nicht bloß eine Zusammenfassung anderer Glaubenssätze. Weiter ist meine Meinung, daß in der so verstandenen, dementsprechend gestalteten Trinitätslehre auch eine umfassende Formel des Weltverständnisses geboten wird. Nun jedoch so, daß das nicht in Widerspruch mit der christlichen Erkenntnis verwickelt, sondern aus ihr ihrem genuinen Sinn nach abgeleitet wird. Eins nach dem andern will ich kurz besprechen. Zuerst also: die Trinitätslehre ist selbst G l a u b e n s lehre.

Aber natürlich will ich nicht die Entwicklung der Lehre, wie sie in der Dogmatik vorgetragen worden ist, hier wiederholen. Das dort Gesagte darf und muß ich bei der jetzigen Erörterung voraussetzen. Ich rede also jetzt nicht davon, daß die christliche Gotteserkenntnis an die Erkenntnis Jesu Christi gebunden ist, und daß sie sich nur in dem vollendet, der sie als Mitteilung des göttlichen Geistes und Hineinversetzung in Gottes Geist und Leben inne wird: lediglich auf die Zusammenfassung alles dessen in dem Satz von dem dreieinigen Gott richtet sich hier und jetzt unsere Aufmerksamkeit. Die Frage lautet, ob das, dieser zusammenfassende Satz selber, ein Glaubenssatz sei, so daß die Formulierung desselben einem Bedürfnis des Glaubens und nicht bloß der zusammenfassenden Reflexion über den Glauben entspricht.

Versteht man die Frage empirisch, muß sie freilich verneint werden. Es kann und soll nicht behauptet werden, es sei das ein Bedürfnis, das sich jedem frommen Christen in seinem Glauben ergebe, auch dann nicht, wenn er weder an der Gottheit des Herrn, noch an dem Geistesbesitz des Christen zweifelt. Vielleicht

kann jeder, dem diese Voraussetzungen feststehn, dazu angehalten werden, es zu empfinden, aber daß es jeder ohne weiteres thut, möchte ich nicht behaupten. Allein, es handelt sich in der Dogmatik nicht um den Glauben, wie er sich je und je gestaltet, sondern um den Glauben an sich, um den Glauben, wie er sein soll. Das ist in der Dogmatik immer wieder betont und danach in ihr verfahren worden. Auch und namentlich bei der hier erörterten Frage muß man das in Gedanken behalten. Indem ich davon ausgehe, bezeichne ich es als eine unzweifelhafte Wahrheit, daß es der christliche Glaube selbst ist, aus dem sich die Erkenntnis des dreieinigen Gottes ergiebt, der sich nicht anders als in dieser Formulierung der ihm feststehenden Wahrheit genug thut. Eine doppelte kurze Erwägung soll und wird das zeigen.

Einmal ergiebt es sich ohne weiteres aus dem Monotheismus der christlichen Religion: Ein Herr und Ein Gott, so klingt es schon durch die Reden der Propheten, das hat der jüdischen Gemeinde unverbrüchlich festgestanden, so bildet es die selbstverständliche Voraussetzung aller Verkündigung im Neuen Testament, davon ist man auch in der christlichen Kirche nicht gewichen und hat in keiner Weise davon weichen wollen. Dieser Monotheismus giebt dem Satz vom dreieinigen Gott seinen religiösen Accent, seinen Charakter als Glaubenssatz.

Unter der Voraussetzung nämlich, daß wir nicht anders können, als von der Gottheit Jesu Christi sagen und an dem wahrhaftigen Geistesbesitz der Christen festhalten. Gewiß, wer das nicht thut, findet keinen Anlaß, den dreieinigen Gott zu glauben und zu bekennen, er so wenig wie der Anhänger einer andern monotheistischen Religion. Er bleibt aber auch hinter der Konsequenz des christlichen Offenbarungsglaubens zurück oder macht nicht Ernst damit, daß im Christentum das absolute Ziel aller Religion, die Einheit mit Gott, wirklich erreicht wird.

Vielleicht erscheint es paradox, wenn so der Monotheismus als das religiös Bedeutsame an der Lehre von der Trinität betont wird. Ich erwähnte vorhin, daß fromme Laien im Gegenteil geneigt sind, bei der Trinität an Tritheismus zu denken. Nicht minder stellen sich aufgeregte Aufklärer etwas Aehnliches darunter

vor. Wer aber die Probe macht, wird leicht finden, daß er im Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist als vor einer Gotteslästerung davor zurückbebt, mit diesem Bekenntnis auch nur im geringsten vom monotheistischen Glauben zu weichen. Wie soll er aber dann, was er meint, anders zu Worte bringen, als indem er mit den Vätern vom dreieinigen Gott sagt? Ebenso weiß der Kundige, daß auch in den Lehrstreitigkeiten der alten Kirche der Monotheismus, die innere Nötigung, daran festzuhalten, nicht zum wenigsten für die dann kirchlich und allgemein gewordene Fassung der Lehre ins Gewicht gefallen ist. Darauf möchte ich besonders den Finger legen, hier wie schon im Buch geschehen ist. Es stellt trotz allem einen Zusammenhang her zwischen der alten Lehre und der Lehre des evangelischen Glaubens. Weil wir strenge Monotheisten sind und bleiben wollen, können wir um des Glaubens willen nicht von der Trinitätslehre lassen.

Bedeutsamer noch erscheint mir eine andere Erwägung. D. h. an und für sich kann ja nichts wichtiger sein, als der strenge Monotheismus unseres Glaubens. Nur gilt, daß dies etwas Selbstverständliches ist und sich notwendig durchsetzt, sobald die Voraussetzungen anerkannt werden. Die zweite Erwägung liegt nicht so auf der Hand und ist doch nicht minder zwingend, führt in das Innerste der christlichen Frömmigkeit hinein.

Sie bildet insofern das Gegenstück zur ersten, als in ihr die Einheit wie in dieser die Dreiheit der Ausgangspunkt ist. Vergegenwärtigen wir uns den Glauben an Vater, Sohn und Geist, so empfinden wir die Nötigung, zum Ausdruck zu bringen, daß es aber doch der Eine ewige Gott ist, den wir meinen. Umgekehrt, wenn wir seiner, des Einen gewiß und froh sind, ist es uns als Christen unentbehrlich hinzuzufügen: Vater, Sohn und Geist! Die Selbstbehauptung der christlichen Frömmigkeit in ihrer Eigenart nötigt dazu.

Nämlich wenn es dabei bleibt, daß wir im christlichen Glauben, in der Gotteserkenntnis, die uns daraus erwächst, die Einheit mit Gott erreichen! Denn diese Einheit mit Gott erschöpft sich nicht in der Uebereinstimmung des Willens. Man mag noch so oft betonen, es gebe zwischen Personen keine andere Einheit als

diese, so wird man doch den entgegengesetzten Eindruck damit nicht niederschlagen, daß es im Neuen Testament noch etwas Anderes bedeutet, wenn es von den Christen heißt, daß sie den Geist Gottes empfangen. Ebensowenig will sich das fromme Gefühl darein schicken, daß es nur diesen Sinn haben soll. Wir können es nicht in bestimmte Worte fassen. Die versagen hier wie immer, wenn es sich um das Hineinragen des Ewigen in die zeitliche Erfahrung handelt. Aber dadurch wird die unmittelbare, gefühlsmäßig erfahrene Gewißheit nicht aufgehoben. Es ist wirklich so, daß der Christ sich durch Gottes Geist mit ihm zu Einem Geist und Leben verbunden weiß, sich hineinversetzt weiß in den ewigen Gott. Nur so vollendet sich christliche Frömmigkeit und Gotteserkenntnis.

Allein, daran knüpft sich nun die Gefahr einer Verschiebung in den Pantheismus. Es ist etwas Elementares in der menschlichen Seele, was damit entbunden wird. Sie will über ihre Grenzen hinaus, es ist, als rausche der Strom der Ewigkeit durch sie hindurch und ziehe sie weit hinaus in das alles erfüllende, in allem waltende Leben Gottes. Das sind ja Erscheinungen, die in der Geschichte des religiösen Lebens immer wiederkehren. Wer solche Erfahrungen kennt, weiß, daß auf den Rausch die Ernüchterung folgt, und lernt sich unter die Zucht der Offenbarung stellen. Nicht, um wegzuwerfen, was er als die Vollendung erfahren hat und ihm unverlierbar in der Seele lebt — wie es geschähe, wenn er sich darauf zurückzöge, daß Einheit zwischen Personen nur Uebereinstimmung des Willens bedeute. Vielmehr besinnt er sich auf den Zusammenhang, in den er sich durch seinen Offenbarungsglauben hineingestellt sieht. Wir kennen keine Selbstoffenbarung Gottes im Allleben des Universums: er ist der Herr, der Schöpfer, der Gott der Geschichte: in dem Menschen Jesus Christus ist die vollkommene Offenbarung Gottes geschehen. Ebensowenig wissen wir von einer Selbstmitteilung Gottes in der Natur und durch die natürlichen Kräfte der Seele. Gott giebt seinen Geist denen, die an Jesus Christus glauben und in ihm Gott finden lernen. Durch solche Selbstbesinnung gewinnt die christliche Frömmigkeit ihr (ethisches) Rückgrat. Es

kommt dadurch in das Erlebnis der Seele von der Einheit mit Gott die notwendige Distanzierung. Die Gedanken des christlichen Glaubens von Gott erhalten so die Gliederung, in der sie allererst das wirkliche Korrelat der christlichen Frömmigkeit sind, die Wahrheit, aus der diese das Leben schöpft.

Ja, aber wenn ich nun dies alles auszudrücken, in eine Formel zu fassen suche, wie kann das anders geschehen, als indem mir der Satz von dem dreieinigen Gott als Inhalt meines Glaubens bewußt wird? Nicht so, daß ich reflektierend in einer solchen Lehre zusammenfasse, was nur jedes für sich den Glauben unmittelbar angeht, während die zusammenfassende Lehre selbst ihm nichts bedeutet. Nein, vielmehr so, daß die unmittelbare Frömmigkeit sich an diese zusammenfassende Lehre hält. Sie selbst ist Glaubenswahrheit, Glaubenserkenntnis. Der Glaube erkennt in ihr seinen eigenen Ausdruck und schöpft aus der in ihr ihm objektiv gewordenen Wahrheit wie aus allen Lehren, von denen dasselbe gilt, Kraft und Klarheit.

Danach sehe ich nicht anders, als daß wir allen Grund haben, an der Trinitätslehre als solcher festzuhalten und sie als integrierenden Bestandteil der christlichen Lehre von Gott mit und in ihr an die Spitze aller Glaubenslehren zu stellen. Und nun fragt sich weiter, ob diese Trinitätslehre sich darin bewährt, daß sie, indem sie der Frömmigkeit dies ist und bedeutet, ihr auch eine umfassende Formel des Weltverständnisses bietet.

In der Dogmatik habe ich bereits behauptet, in Sachen dieser Lehre sei, so lange die Entwicklung in der Zeit daure, eine doppelte Betrachtung unvermeidlich: die eine, die erste geschehe sub specie aeterni, richte sich unverwandt auf den ewigen Gott, wisse nur von ihm und nichts vom Ablauf der Zeit, die andere dagegen bleibe mit der Aufmerksamkeit bei diesem stehn, wisse nichts als ihn und stelle ihn als Ganzes dem ewigen Gott gegenüber, der Fehler sei gewöhnlich der, daß man beide Betrachtungen halbiere und die beiden Hälften ineinander schiebe, als woraus dann schiefe Gedanken und unmögliche Theorien entständen.

Indem ich hier an diese Unterscheidung anknüpfe, hebe ich hervor, daß in der Trinitätslehre als Glaubenslehre (von der bis-

her die Rede war) die erstgenannte Betrachtungsweise die vorherrschende ist. Natürlich! Sie ist Bestandteil der Lehre von Gott. Vom ewigen Gott handelt sie. Unter diesen Gesichtspunkt ist hier alles gestellt und aufgefaßt. Ebenso sehr in der Sache begründet ist es aber, daß, wenn wir in der Trinitätslehre eine Formel umfassenden Weltverständnisses suchen, dann die zweite Betrachtungsweise zur Geltung kommt. Denn nun handelt es sich ja darum, aus der Erkenntnis Gottes das letzte, höchste Verständnis des in der Zeit verlaufenden Weltprozesses zu gewinnen. Da wird alles unter diesen Gesichtspunkt des Ablaufs in der Zeit gestellt.

Weiter nehme ich die Gedanken der Logosspekulation zum Anhaltspunkt. Es wäre meiner Meinung nach gänzlich verfehlt, hier etwas schlechthin Neues vorbringen und mittelst irgend eines ausgeklügelten theologischen Fündleins so großen Fragen wie den hier verhandelten genugthun zu wollen. Nein, lediglich das ist zu erwägen, ob nicht diese Gedankenverbindung, vor bald zwei Jahrtausenden geprägt, immer wieder auftauchend, noch im vorigen Jahrhundert die Gemüter zeitweise beherrschend, ob nicht sie so zu modifizieren ist, daß sie der heutigen Weltkenntnis und dem christlichen Gottesglauben gleich sehr entspricht. Das sei, meine ich, der Fall. Der Gedanke, der mich leitet, indem ich eine solche Modifikation der alten Gedankengänge für möglich halte und versuche, mag hier gleich an die Spitze gestellt werden. Er lautet dahin, daß, während in der überlieferten Konstruktion die Geschichte unter dem Gesichtspunkt des κόσμος aufgefaßt wird, wir vielmehr daran gewiesen sind, den κόσμος unter dem Gesichtspunkt der Geschichte aufzufassen. Entsprechender Weise hat es der christliche Glaube nie anders gewußt, als daß wir die Offenbarung Gottes primär in der Geschichte, erst sekundär im κόσμος zu suchen haben: in der Geschichte wird Gott selbst offenbar bis zur Erscheinung im Fleische hin, in der Natur dagegen, die er g e s c h a f f e n hat, die das W e r k seiner Hände ist, nur so, wie eben einer sich in seinen Werken bethätigt und offenbart, die doch niemals er selber sind oder werden.

Vielerlei ließe sich sagen und eingehend erörtern, was zunächst

zum Beweis der Behauptung dienen würde, daß wir heute von selbst dahin geführt werden, das Universum unter dem Gesichtspunkt der Geschichte aufzufassen. Ich nenne nur in aller Kürze ein paar der wesentlichsten Momente.

Zuerst das Thatsächliche! Jeder weiß, was der Gedanke der Entwicklung heute in der Naturforschung und für sie bedeutet. Jeder, der will, kann daraus ersehen, daß sie mehr und mehr dazu gedrängt wird, Geschichte zu schreiben und, indem sie das thut, ihre letzte Aufgabe zu erfüllen. Nicht alle Naturwissenschaften und keineswegs so, daß es in denen, die diesen Weg einschlagen müssen, von allen ihnen gestellten Aufgaben gilt. Wohl aber ist die Nötigung dazu unabweisbar, sobald ein Versuch zusammenfassender naturwissenschaftlicher Beschreibung dessen, was es um den κόσμος, was es um das Universum ist, gemacht wird. Meines Wissens ist das in der Sache so begründet, daß niemand daran denkt oder denken kann, es anders anzufassen. Mit andern Worten: es ist die in unserer heutigen Wissenschaft am meisten hervorstechende Thatsache, daß wir uns darauf gewiesen sehn, das Universum, so weit wir es verstehen lernen können, als Geschichte zu verstehn.

So groß nun aber die Fortschritte sind, die wir heute in den Wissenschaften gemacht haben, so wenig hat die wirkliche Schulung des Denkens damit Schritt gehalten — des Denkens, ich meine: der auf das Ganze gerichteten Fähigkeit des Geistes, alles wohl abzuwägen, jedes an seinem Ort zu würdigen und aus dem gesamten Stoff eine wohlbegründete Ansicht vom Weltzusammenhang aufzubauen. Das erhellt deutlich, sobald man beachtet, daß in der Geschichte des Universums überall Lücken klaffen, und in Erwägung zieht, wie sich die Vertreter der exakten Wissenschaft dazu verhalten. Von denen abgesehen, die die Lücken nicht sehen oder nicht sehen wollen und darüber zu Fanatikern und Phantasten werden, halten die einen an der Voraussetzung fest, daß es einmal gelingen müsse, alles „naturwissenschaftlich“ zu erklären, während die andern die innere Unmöglichkeit dieser Fassung einsehend eine kleine Metaphysik erfinden, mittelst deren „sie sich erklären, was sie nicht verstehn.“ Aber wo sind die, die mit einem

Tropfen philosophischen Oels gesalbt den relativen Charakter aller exakt naturwissenschaftlichen Erklärung verstehen? dies, daß sie niemals aus Ganze heranreicht und zu keiner Zeit einen Schritt weiter zu gehen berechtigt, als man zu dieser Zeit gekommen ist? — es sei denn in Hypothesen, die neue Aufgaben stellen und für die Zukunft weitere Resultate verheißen. Indessen, wo sollten sie auch herkommen? Zur Zeit ist der Eindruck der Fortschritte unserer Naturwissenschaft noch so überwältigend, daß es sogar nicht wenig Theologen giebt, die es für die Höhe der Weisheit halten, was als Forschungsprinzip der Naturwissenschaft berechtigt ja unentbehrlich ist, in eine „Weltanschauung" umzusetzen, und mitleidig auf uns andere herabsehen, die wir diese Höhe nicht zu erklimmen vermögen.

In Wahrheit dürfte es nicht allzu schwer sein, in diesen Fragen die richtige Stellungnahme zu treffen. Sicherlich sind diejenigen im Recht, die nicht davon lassen wollen, daß alles naturwissenschaftlich erklärt werden kann. Das ist eben das unentbehrliche Forschungsprinzip der Naturwissenschaft, von dem ich gerade sagte. Es bedeutet, daß keine Grenze willkürlich abgesteckt werden kann oder darf: wer weiß denn, wie weit die Kräfte reichen, und wie weit wir Menschen es noch bringen werden? Mit diesem Urteil verträgt sich in denselben Forschern ganz wohl die andere Einsicht (recht verstanden ist sie dessen Korrelat), daß es innerlich unmöglich ist, jemals mit unserer Wissenschaft ans Ende des Weges zu kommen. Nur sollte diese Einsicht nicht dazu verführen, metaphysische Sätze in den Zusammenhang der Naturforschung einzufügen. Daran, daß sie für diese Forschung steril sind, sieht man, daß sie nicht in ihren Zusammenhang gehören. Vielmehr schließt dies Verfahren einen doppelten Irrtum ein. Erstens wird die Naturforschung dadurch gehemmt: Faulkissen sind immer die schlimmste Hemmung. Zweitens aber und namentlich ist es geradezu monströs, aus der naturwissenschaftlich erforschten Wirklichkeit als solcher, aus ihr für sich, solche Thesen zu entnehmen. Darin vor allem zeigt sich die mangelnde Schulung des Denkens bei den Forschern, die so argumentieren. Nein, wo die Naturwissenschaft zu Ende ist, fängt die Philosophie an.

Und die ist nur, wenn sie das Auge auf das Ganze gerichtet hält, mit ihrem Blick das geistige Leben sowohl als die Natur umspannt.

Sehr deutlich wird das auch, wenn man näher besieht, was da in den Zusammenhang der Naturforschung eingeführt wird. Es handelt sich immer um einen Zweck und um eine naturwissenschaftlich nicht mehr faßbare Leitung des Geschehens auf diesen Zweck hin. Damit sind wir aber mitten in das geistige Leben versetzt. Ich würde nach meinen Voraussetzungen sagen: mitten in den religiösen Glauben — nur daß diese gespenstischen kleinen Herrgötter nichts an sich haben, was den Geist befriedigen könnte. Aber das nebenbei! Jedenfalls geraten wir hier in das Gebiet des Geistes. Und jedenfalls steht es so, daß, was uns die „exakte" Wissenschaft bietet, nicht hinreicht, das auszuführen, wozu sie selbst so mannigfache Antriebe enthält, nämlich die Geschichte des Universums zu schreiben und darin unsere gesamte Erkenntnis einheitlich zusammenzufassen. Nur eine Philosophie ist dieser Aufgabe gewachsen, die eigne und eigenständige (d. h. von der Naturwissenschaft unabhängige) Gedanken über den letzten geistigen Grund und Zweck aller Wirklichkeit an die Aufgabe mit heranbringt.

Es handelt sich hier nicht um eine apologetische Betrachtung. Ich verfolge daher diese Gedankenreihen nicht weiter. Mir hat es sich immer wieder und in steigendem Maß bestätigt, daß nur eine Natur- und Geschichtsphilosophie das letzte Ziel des Erkennens und seine reife süße Frucht sein kann, beide ein Ganzes, beide zusammen die Geschichte des Universums, in deren Feststellung Wissenschaft und Glaube sich vereinigen, indem jene so wenig der Glaubensgedanken wie dieser der Resultate der Wissenschaft entraten kann. Aber Betrachtungen darüber gehören in einen anderen Zusammenhang. Für hier genügt, etwas näher ausgeführt zu haben, was ich sagte, daß wir im Unterschied von den Alten daran gewiesen sind, den κόσμος unter dem Gesichtspunkt der Geschichte und nicht wie sie die Geschichte unter dem des κόσμος aufzufassen. Es ist wirklich so, und das andere ist nicht minder gewiß, daß ein wie nun immer näher zu bestimmender Gedanke

von einem höchsten Zweck und einer alles daraufhin lenkenden geistigen Kraft dabei der leitende sein muß.

Ein wie immer näher zu bestimmender Gedanke — uns Christen ist nicht zweifelhaft, wie die nähere Bestimmung lauten muß. Nur der Gedanke vom lebendigen Gott ist die Antwort auf alle diese Fragen und die Stillung aller dieser (intellektuellen) Bedürfnisse. Das ist der Sachverhalt, von dem ich behaupte, in ihm sei die Möglichkeit gegeben, die evangelische Glaubenslehre von dem dreieinigen Gott als umfassende Formel des Weltverständnisses geltend zu machen.

Denn wenn wir nun (mit der Logosspekulation) sagen, die Welt sei die Offenbarung Gottes und der endliche Spiegel seiner ewigen Herrlichkeit, so liegt in dem, wie wir die Welt verstehen gelernt haben und verstehen müssen, daß sie Gliederung und Abstufung einschließt. Die Differenzierung von Geist und Natur ist das Charakteristikum des christlichen Glaubens. Er verträgt es weder, daß der Geist in die Einheit des Naturlebens eingerechnet, noch daß die Natur auf geistige Prozesse zurückgeführt wird. Beides hebt die christliche Selbstbeurteilung auf. Der Gedanke aber einer Geschichte des Universums als der Offenbarung Gottes läßt dem Gedanken einer steigenden Annäherung dieser Offenbarung an eine eigentliche Selbstoffenbarung vollkommen Raum. Die Natur ist das Werk seiner Hände, in dem geistig-geschichtlichen Leben waltet er mit seinem Geist, in dem Einen Jesus tritt er selbst in die Geschichte ein, durch ihn verwirklicht sich der das Ganze beherrschende Zweck göttlicher Selbstmitteilung an die Kreatur. Dies alles ist es aber, was in dem Satz vom dreieinigen Gott zusammengefaßt ist, wie ihn der evangelische Glaube hat verstehen lernen. Diese Lehre bietet uns zugleich eine umfassende Formel des Weltverständnisses.

Hierzu muß ich noch einige Anmerkungen machen, damit nicht mißverstanden wird, was ich meine.

Erstens hebe ich hervor, daß hiemit nicht eine vernünftige, abgesehn vom Glauben in sich selbst begründete Konstruktion der Trinitätslehre gegeben sein soll. Das kann und muß von der Logosspekulation behauptet werden. Als kosmologische Theorie

ist sie in ihren Grundzügen vor dem Christentum oder wenigstens abgesehn von ihm schon da. Sie ist ihrer Art nach vom Glauben unabhängige philosophische Theorie. Und gerade in der Verbindung mit dem Glauben hat sie aus den mehrfach erwähnten Gründen ihren ursprünglichen Sinn als oberste Welterklärung eingebüßt. Wird nun hier an die Logosspekulation angeknüpft, könnte es scheinen, als seien die vorgetragenen Gedanken im selben Sinn gemeint, nur eben in besserer Anpassung an den christlichen Gottesglauben, so daß sie in der Trinitätslehre wirklich erhalten bleiben. So will ich es aber nicht verstanden haben. Ich bin überzeugt, daß der christliche Glaube und die Entwicklungslehre, weil sie in der That zusammengehören, sich einmal finden werden, finden müssen. Es scheint mir aber im allgemeinen schon von der größten Bedeutung zu sein, daß der Bund nicht voreilig geschlossen wird. Es muß erst evident und in seiner Evidenz erkannt und anerkannt sein, daß die Naturwissenschaft die Kosten einer auf diesem Gedanken sich aufbauenden Geschichte des Universums aus eigenen Mitteln nicht bestreiten kann, daß es sich in ihr nicht um Wissenschaft, sondern um Philosophie handelt, der Gedanke von Gott und einem geistigen Zweck anderswie gegeben sein muß, wenn es geraten sein soll, sich auf die Sache einzulassen. Sonst läuft es auf naturalistische Verflachung oder Verhunzung des Christentums und der Philosophie hinaus. Vollends kann es nicht die Meinung sein, aus diesen Gedanken die Trinitätslehre „konstruieren" zu wollen. Christlicher Glaube und Trinitätslehre werden als gegeben vorausgesetzt. Behauptet wird nur, daß diese Lehre für den, der die christliche Wahrheit erkennt, zugleich eine umfassende Formel des Weltverständnisses enthält, deren Voraussetzungen nach der der Wissenschaft zugewandten Seite sich mit dieser in Einklang befinden.

Zweitens soll nicht unerwähnt bleiben, daß ich die hier ausgesprochenen Gedanken in anderem Zusammenhang und in entsprechend anderer Form schon früher vertreten habe, in der Dogmatik selbst sowohl als in dem Buch über die Wahrheit des christlichen Glaubens. Meine Meinung geht dahin, daß die Frage, ob wir den Zusammenhang von Gott und Welt anders als im Glauben zu

erkennen vermögen, verschieden beantwortet werden muß, je nachdem ob wir den Moment, den momentanen Querschnitt der Weltentwicklung im Auge haben oder diese als Ganzes in der Längsrichtung ihres gesamten Verlaufs. Ersteres ist unmöglich. Wir können den ewigen Gott und den Moment der Zeit nicht in der Einheit eines Urteils erkennend zusammenfassen. Das ist eine der festen Grenzen unseres Erkennens. Da ist nur der Glaube am Platz, der diesem Objekt gegenüber vor allem Willensakt ist. Ganz anders, wenn es sich um das Ganze der Weltentwicklung handelt. Das können wir dem ewigen Gott gegenüberstellen, mit ihm vergleichen, den Zusammenhang zwischen seinem ewigen Wesen und Willen und dem Universum zu deuten versuchen — verständig davon reden, wenn's auch nur ein Stammeln ist.

Drittens endlich mag zur Erwägung gestellt werden, ob nicht in einer Betrachtung wie der hier versuchten etwas steckt, was als Anerkennung einer relativen Wahrheit des Pantheismus bezeichnet werden kann. Im allgemeinen ist das eine These, in die mein Geist sich nicht schicken will. Wird sie wie z. B. von Frank unter Verwertung einer der platonischen Ideenlehre verwandten Gedankenreihe aufgestellt, scheint sie mir mit dem Grundartikel des christlichen Glaubens von der Schöpfung in Widerspruch zu stehen. Wenn wir aber das Universum als eine Geschichte verstehen lernen, in die Gott selbst stufenweise eingeht bis zur vollkommenen Offenbarung in einem Menschen und bis zur Mitteilung seines Geistes an die Menschen hin, so liegt darin eine Zusammenfassung von Gott und Welt, die ein pantheistisches Element enthält, ohne daß sich ähnliche Einwände aus dem Christentum dagegen erheben lassen. Man kann die Probe daran machen, daß der Ernst und der Nachdruck der Lehre in Frage gestellt erscheint, wenn wir auf dies Moment in ihr verzichten. Insofern möchte auch ich mich zu jener These bekennen.

Damit ist erschöpft, was ich über die Trinitätslehre hier zur Ergänzung der Ausführungen meiner Dogmatik vortragen wollte.

3.

Einige Bemerkungen zur Christologie sollen den Abschluß die-

ses Aufsatzes bilden. In ihnen ist es mir nicht wie in der Erörterung über die Trinitätslehre um eine Ergänzung des Buchs zu thun. Ich möchte nur einige Punkte aus dem Zusammenhang der dort vorgetragenen Lehre herausheben und nachdrücklich betonen.

Zuerst aber dies, daß die Christologie entweder Lehre von der Gottheit Christi oder überhaupt nichts ist. Betont soll das werden der Unklarheit gegenüber, die heute so häufig begegnet, daß man von Jesus Christus sagt, was ihn über alle Menschen hinaushebt, und doch sich an eine Lehre von der Gottheit des Herrn nicht heranwagt, sie wohl gar bei denen, die hier schärfer und tiefer sehen, für einen künstlichen Repristinationsversuch hält. Nein, das ist sie nicht, sondern sie entspringt der Ueberzeugung, die so viele, auch manche unter den hier Bekämpften teilen, daß Jesus nicht ein Meister war wie andere Meister, und der Einsicht, daß das entweder eine nichts bedeutende Redensart ist oder zu einer Christologie als Lehre von der Gottheit Jesu Christi führen muß.

Unter dem Heroischen verstehen wir das Menschliche in außerordentlicher Steigerung, die Heroen sind in einer oder der andern Beziehung Ausnahmemenschen, die sich über das Niveau des Durchschnittlichen erheben. Wiederum sind im Heroischen Abstufungen möglich. Vielleicht ließe sich zeigen, daß Propheten oder religiöse Heroen den höchsten Typus des Heroischen darstellen. D. h. ich will das nicht positiv behaupten, ich denke es mir nur als möglichen Schritt auf dem Weg, die Bedeutung Jesu Christi zu verdeutlichen und zu umschreiben, ohne über das Menschliche hinauszugreifen. Der letzte Schritt auf diesem Wege wäre dann wieder der, darzuthun, daß Jesus unter den religiösen Heroen den unbestreitbar obersten Platz einnehme.

Zwar, habe ich diese Gedankenreihe zu Ende geführt, empfinde ich unwillkürlich, daß sie der Sache nicht entspricht. Und dieser Eindruck weicht nicht, sondern wird verstärkt, wenn ich das Evangelium aufschlage, und das in ihm gezeichnete Bild Jesu mir vor die Seele tritt. Seine unvergleichlich hohe Art liegt in etwas ganz anderem als in der höchsten Steigerung des Heroischen.

Er steht uns gewöhnlichen Menschen näher als die Heroen, die etwas Fremdes, Fernes, auch leicht etwas Ungleichmäßiges haben und behalten. Und wenn ich mich frage, ob es an dem Spiegel liegt, in welchem uns das geschichtliche Bild Jesu allein zugänglich ist: etwa, die Jünger und ersten Christen haben in ihrer Wiedergabe das Heroische, das im Auftreten und in der Person Jesu lag, herabgesetzt — so scheint mir das Gegenteil viel wahrscheinlicher zu sein. Dann sage ich mir aber: es muß etwas Wunderbares, Unvergleichliches um ihn gewesen sein, eine Vereinigung von Zügen, die sich sonst ausschließen, ein Mensch wie wir, kein Heros, sondern einer in der Reihe und doch mehr als ein Mensch je gewesen; kein Spiegel war fähig das Bild rein aufzunehmen und wiederzugeben, wir können aber ahnen, wie viel größer die Wirklichkeit war, die hinter den Berichten steht, größer — jedoch in einem andern Sinn, als in dem wir sonst von großen Menschen reden. Das Heroische mag man als Analogie zum Vergleich heranziehen, es trifft die Sache selbst nicht. Und so sicher bin ich dieser Eindrücke, daß ich behaupten möchte: jeder empfindet es ähnlich, es sind nicht bloße Eindrücke, sondern etwas, was sich aus der Sache aufdrängt.

Das zeigt von einer andern Seite, wie schwierig es wird, die Bedeutung der Person Jesu Christi in den Kategorien gesteigerter Menschheit zu würdigen. Aber selbst wenn es besser gelänge, würde es uns nicht darüber hinausheben, daß wir es auf diesem Weg zu keiner Christologie brächten. Eine Christologie giebt es nur, wenn es dabei bleibt, daß Jesus Objekt des Glaubens ist. Denn nur dann ist es gerechtfertigt, ihn zum Gegenstand einer besonderen Lehre zu machen. Wenigstens wenn es ernst mit dem genommen wird, was Glaubenslehre ist und sein soll. Ist sie nichts als eine Sammlung von geschichtlichen Betrachtungen, Reflexionen über die subjektive Frömmigkeit und andern Zurüstungen zu einer Glaubenslehre, kurz von allem Möglichen, dann hindert nichts, auch in der einen oder andern Weise — wie, bliebe dem Geschmack und der Willkür des Dogmatikers anheimgegeben — von Jesus Christus in diesem Zusammenhang zu handeln. Aber daß unsere gegenwärtige Dogmatik, ich will

nicht sagen, einen solchen Charakter trägt, wohl aber daß sie ihn noch nicht wirklich überwunden hat, vielfach wenigstens nicht, das erklärt sich doch nur daraus, daß wir in einem Uebergang begriffen sind. Der alte orthodoxe Typus ist dahin, der neue Typus evangelischer Glaubenslehre noch nicht klar und sicher herausgearbeitet. Ist letzteres geschehen, kann nicht bezweifelt werden, daß es keine Christologie giebt, wenn wir Jesus nicht als Objekt des Glaubens ansehen dürfen. Ist er aber Objekt des Glaubens, dann gehört er uns gegenüber mit Gott zusammen.

Wieder meine ich behaupten zu dürfen, es sei nicht ein individueller Eindruck, daß es irgendwie hierbei verbleiben müsse: Jesus ist nicht wie andere Menschen, Jesus ist wirklich und wahrhaftig Objekt des Glaubens, er gehört uns gegenüber mit Gott zusammen. Wir empfinden in der christlichen Gemeinde schließlich alle so. Daraus erklärt sich die Halbheit und Unklarheit, die sich in allerlei doppeldeutigen Formeln ausspricht. Man meint mit dem Satz von der Gottheit Jesu Christi irgendwie die Zweinaturenlehre anzunehmen, was man doch nicht kann und nicht will: deshalb, wenn ich recht verstehe, will man die alte klare Formel nicht gebrauchen. Eben demgegenüber möchte ich aber nachdrücklich betonen, daß es kein Ausweichen giebt. Entweder wir haben eine Christologie, dann aber, ohne Umschweife — als Lehre von der Gottheit Jesu Christi. Oder wir sagen mit Biedermann, daß an die Stelle der Christologie eine Erörterung über das Prinzip des Christentums zu treten hat, und von der geschichtlichen Person Jesu da zu reden ist, wo die Gnadenmittel den Gegenstand der Lehre bilden. Alles, was dazwischen liegt, ist Mythologie und gehört nicht in eine christliche Glaubenslehre. Aehnlich hat schon die Argumentation derer gelautet, die das Dogma geschaffen haben. Und dabei muß es auch in der evangelischen Glaubenslehre bleiben, weil es unabweisbar in der Sache liegt.

Aber warum die Dinge so auf die Spitze treiben? warum mit solchen ausschließenden Formeln umgehn? muß das nicht Streit hervorrufen, leicht auch unter denen, die sich in dem, was sie meinen, nahe stehn? Wohl, ich habe volles Verständnis für solche Bedenken. In der kirchlichen Praxis sind sie durchaus be-

rechtigt. Es wäre unweise, hier immer auf prinzipielle Klarheit zu dringen, die nun einmal nicht jedermanns Ding ist. Das könnte leicht dahin führen, in der Gemeinde einen Formeldienst zu etablieren, der ein arger Schädling an der Frömmigkeit ist. Hier handelt es sich aber um die Dogmatik. Und in ihr muß ebenso unweigerlich auf prinzipielle Klarheit gedrungen werden, als solches Drängen in der Praxis gelegentlich Schaden stiften kann. In der Dogmatik und bei den Dogmatikern — d. h. nicht nur bei denen, die zur engsten Zunft gehören, sondern bei allen, die in dieser Frage lehrend vor der Oeffentlichkeit das Wort ergreifen, „Meister in Israel" sind und dafür gelten es zu sein. Wie das niemandem, einerlei welches Fach er sonst pflegt, niemandem, der sich dazu berufen fühlt, verwehrt werden kann, so schließt es für jeden die entsprechende Pflicht ein, für klare, unzweideutige Lehre in der Gemeinde Sorge zu tragen.

Pflicht ist es aber in dieser Situation, weil wir sonst nicht darüber hinauskommen, daß die einen in der katholischen Zweinaturenlehre stecken bleiben, und die andern uns in aufklärerische Flachheit hineintreiben. Mit jenem ist uns jedoch so wenig gedient wie mit diesem. Wie wir unsere, die evangelische Trinitätslehre haben wollen und haben müssen, so auch und im engsten Zusammenhang damit unsere d. h. die dem evangelischen Glauben entsprechende Christologie, die so wenig Zweinaturenlehre wie aufklärerische Vorbildstheorie ist. Das gehört auch zur Gesundung unseres Glaubens und Gemeindelebens. Und deshalb muß immer wieder der Finger darauf gelegt und eingeschärft werden: entweder — oder, entweder wir haben überhaupt keine Christologie, dem christlichen Glauben ist das Herz ausgebrochen, oder die Christologie ist auch bei uns, was sie allein sein kann: Lehre von der Gottheit Jesu Christi. —

Weiter soll in aller Kürze von der Ausführung der Christologie die Rede sein. Nach dem eben Gesagten bleibe ich mit voller Ueberzeugung dabei, daß jede Christologie, wenn sie ist, was sie heißt, den Satz, daß der Mensch Jesus Christus Gott ist, zu ihrem eigentlichen und einzigen Thema hat. Sie kann und soll nichts anderes sein als die Ausführung dieses Satzes. Und eben

über die Ausführung, die er in meiner Dogmatik gefunden hat, möchte ich jetzt ein paar Worte sagen.

Was mir Veranlassung dazu bietet, ist, daß gerade die Art, wie ich die Christologie vorgetragen habe, vielfachen Bedenken begegnet ist. Nicht eigentlich bestimmte Einwände habe ich dabei im Sinn — auch an solchen hat es nicht gefehlt, und ich bin in der neuen Auflage darauf eingegangen — sondern allgemeine Bemerkungen, die darauf hinauslaufen, daß etwas Gekünsteltes darin liege. Man vermißt also offenbar einen einfachen klaren Aufbau der Lehre, eine deutliche und durchsichtige Gliederung der Gedanken. Mit diesem allgemein gefaßten Einwand möchte ich mich hier auseinandersetzen.

Im Großen und Ganzen bin ich in solchen Fällen immer geneigt, dem Leser Recht zu geben. An ihn wendet sich die Darstellung. Hat er einen Eindruck wie den eben wiedergegebenen, dann mag der Autor noch so sehr entgegengesetzter Meinung sein, er muß sich doch sagen, daß es ihm nicht gelungen ist, seine Absicht so auszuführen, daß sie wirkliches Verständnis gefunden hat. Kann ich mich in dem vorliegenden Fall nicht einfach hierbei beruhigen, so liegt es daran, daß der Einwand sich mir vor allem gegen die von mir befolgte Darstellungsweise und nicht so sehr speziell gegen meine Darstellung zu richten scheint. Und während ich nun was die letztere betrifft bereitwillig alles zugebe, was man dagegen einwendet — ich selbst weiß am besten, wie weit ich hinter dem mir vorschwebenden Ideal zurückgeblieben bin — so möchte ich doch die Darstellungsweise als in der Aufgabe begründet in Schutz nehmen.

Ich bin nämlich der Meinung, zu wissen, warum sie vielen gekünstelt und unangemessen erscheint. Es kommt, wenn ich recht sehe, bei einem solchen Urteil nicht bloß auf den Gegenstand, der beurteilt wird, sondern auch auf die Voraussetzungen an, die der Leser mitbringt. Wenn so zu sagen das geistige Auge anders eingestellt ist, als der Gegenstand verlangt, d. h. wenn der Leser auf eine andere Darstellungsweise rechnet, als die ihm nun entgegentritt, dann empfindet er das Vorgetragene als schief und wunderlich und gekünstelt, ohne daß es das in Wahrheit auch

wirklich zu sein braucht. Und so scheint mir die Sache hier zu liegen.

Was uns allen als die Grundform der dogmatischen Christologie vorschwebt, ist die Zweinaturenlehre. Diese stand ursprünglich in einem sehr bestimmten religiösen Zusammenhang, hatte den Heilsapparat der Kirche, namentlich die Sakramente zu ihrem notwendigen Korrelat. Davon wird aber in der evangelischen Dogmatik grundsätzlich abgesehn. Denn die Reformation hat mit diesen praktischen Folgerungen aus dem alten Dogma aufgeräumt. Wir wissen in unserer Kirche nichts vom Sakrament im katholischen Sinn. Immerhin liegt in den dogmatischen Auseinandersetzungen, die durch Luthers Lehre vom Abendmahl veranlaßt wurden, eine Erinnerung an den ursprünglichen Zusammenhang. Nicht als wenn ich diese Lehre für katholisch oder katholisierend hielte. Aber das zu erörtern gehört nicht hierher. Thatsache ist ja, daß Luther durch diese seine Lehre dazu geführt wurde, auf die Zweinaturenlehre zurückzugreifen. Und einzelne Aeußerungen zeigen unzweideutig, daß darin ein Zusammenhang wieder auflebt, der der alten Kirche angehört und katholisierende Lehrmeinungen wie von selbst in den Mund legt. Das hebt daher nicht auf, sondern zeigt erst recht, was der natürliche Zusammenhang der Zweinaturenlehre ist. Doch ist diese Reminiscenz aus der alten Kirche kein festes Element der evangelischen Dogmatik geworden. Als Regel gilt in ihr, daß von den praktischen Folgerungen aus dem alten Dogma abgesehen wird. Die Christologie ist eine „objektive" Lehre. Was in ihr verhandelt wird, ist ein metaphysisches Problem, das (der dem altkirchlichen Dogma zu Grunde liegenden Voraussetzung nach) zugleich das religiöse Grundproblem des Christentums und folglich der christlichen Dogmatik ist.

Auf eine derartige Lehre rechnet nun unwillkürlich jeder, der an einen Entwurf der Christologie in einem Lehrbuch der Dogmatik prüfend herantritt. Entweder auf die Zweinaturenlehre selbst, sei es auch in verbesserter Gestalt, z. B. auf die Kenosislehre, oder sonst auf eine analoge Lehrbildung, analog eben in der Beziehung, daß sie objektive Auskunft darüber geben will, was es um Jesus Christus gewesen sei. Statt alles andern er-

innere ich nur an die von Landerer stammende Formulierung der Grundfrage aller Christologie, daß sie nämlich laute, ob dieselbe theocenetrisch oder anthropocentrisch zu entwerfen sei. Da ist die Fragestellung der Zweinaturenlehre einfach acceptiert, es ist als selbstverständliche Voraussetzung genommen, daß versucht werden soll, über das Wesen Jesu Christi, über die Vereinigung von Gott und Mensch in seiner Person „objektive" Auskunft zu geben. Auch wenn neuere Dogmatiker vielfach urteilen, es sei in der Christologie das geschichtliche Lebensbild des Herrn zum Ausgangspunkt zu nehmen, liegt darin wohl noch eine Nachwirkung dieses in der Tradition festgewurzelten Gesichtspunktes. Es ist nicht dasselbe, sondern nur etwa eine Nachwirkung, da es sich um Theologen handelt, die von Ritschl beeinflußt sind und daher wissen, daß es nur für den Glauben eine Erkenntnis der Gottheit Jesu Christi giebt.

Schleiermacher nämlich und Ritschl haben jeder in seiner Weise diesen andern Gesichtspunkt in dem Entwurf ihrer christologischen Theorieen berücksichtigt. Schleiermacher thut es, indem er in die Erkenntnis Jesu als des Erlösers von vornherein das aus ihm entstammende Gesamtleben einbezieht, in welchem die Mitteilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins stattfindet, Ritschl, indem er betont, die Gemeinde sei das Korrelat der Gottheit Christi, aus ihr werde dies Prädikat auf ihn übertragen, und nur in ihr komme die so lautende Erkenntnis Jesu Christi zustande. Daß und weshalb ich diesen Sätzen an und für sich nicht zustimme, brauche ich jetzt nicht nochmals zu sagen und zu begründen. Hier kommt nur in Betracht, daß der Entwurf der Christologie, den ich in der Dogmatik vorgetragen habe, in dieser Linie der Entwicklung liegt und deshalb den Erwartungen nicht entspricht, mit denen der Leser in der Regel an eine solche Lehre herantritt.

Das Absehen war darauf gerichtet, auch hier den Grundsatz konsequent durchzuführen, daß evangelische Lehre aus dem Glauben erwächst, der sich die göttliche Offenbarung aneignet, daß, was wir so erkennen, allerdings objektive in Gott gegründete Wahrheit ist (versteht sich in bildlicher Form vergegenwärtigt, weil etwas anderes gar nicht möglich ist), daß sie uns aber nur

zugänglich wird, indem sie in Wechselwirkung mit unserem persönlichen Leben tritt. So habe ich überhaupt in allen ihren Teilen die Aufgabe der Glaubenslehre verstanden und auszuführen versucht. Selbstverständlich also auch in der Christologie! Wenn die Methode hier versagt hätte, wäre sie damit überhaupt als unanwendbar erwiesen. Blieb ich aber hier auf dem Weg, den ich in allen andern Lehrstücken auch gegangen bin, dann mußte die Christologie so ausfallen, im Großen und Ganzen wenigstens, wie ich sie vorgetragen habe. D. h. ich bin aufrichtig überzeugt, daß die Darstellung im einzelnen wesentlich verbessert und namentlich vereinfacht werden könnte, für jede Belehrung, die mich dazu in den Stand setzte, wäre ich von Herzen dankbar. Aber die Darstellungsweise muß ich als die in der Sache liegende, durch die Aufgabe selbst gebotene in Schutz nehmen.

Vor allem trete ich ein für die erste Betrachtung (§ 45), der ich die Ueberschrift gegeben habe: der erhöhte Herr! Es handelt sich in ihr um den Versuch, die Christologie im Sinn des evangelischen Glaubens zu formulieren. Wir dürfen doch nicht dabei stehen bleiben, die katholische Zweinaturenlehre in irgend einer Abwandlung zu reproduzieren, mit Verbesserungen (Kenosislehre) etwa, die, so verständlich und berechtigt die Impulse sind, die dazu geführt haben, in Wahrheit keine Verbesserungen sind, sondern ins Mythologische übergehen. Ebensowenig ist uns mit einer Lehre gedient, deren Hauptgedanke die Verneinung des Dogmas ist. Was wir brauchen, ist ein Gegenstück zur alten Lehre, das aus dem evangelischen Glauben geboren ist. Zu dem Ende ist es unerläßlich, die alte Lehre nicht als Theologumenon bloß oder Philosophumenon zu würdigen, sondern auch hier die Dogmengeschichte als Religionsgeschichte zu lesen. Die Aufgabe verlangt, die Lehre in ihrem ursprünglichen religiösen Zusammenhang zu fixieren und nun zu fragen, wie kraft derselben darin waltenden Logik die evangelische Lehre bei der für sie maßgebenden veränderten Grundposition lauten muß. Indem ich so verfuhr, bin ich zu der Lehre gekommen, die ich vorgetragen habe, und die ich hier nicht zu wiederholen brauche.

Insbesondere hebe ich hervor, daß bei dieser Betrachtungs-

weise die katholischen Sakramente, namentlich das Sakrament des Altars mit der darin sich unaufhörlich wiederholenden Menschwerdung, in den Zusammenhang der alten Lehre hineingehören. Hiervon wissen wir Evangelischen nichts. Aber dann muß auch unsere Christologie so lauten, daß sie dies alles überflüssig macht, indem sie statt des falschen den wahren Zusammenhang zwischen Christus und seinen Gläubigen herstellt. Das thut sie aber nur, wenn sie die Lehre von dem erhöhten Herrn ist, mit dem als dem Haupt die an ihn Gläubigen als die Glieder zur Einheit eines Leibes verbunden sind. Oder sollten wir wirklich an der katholischen Lehre, aber ohne ihre praktische religiöse Spitze, genug haben? Sie muß ferner deutlich machen, daß und wie Jesus Christus als Gegenstand unsres Glaubens der lebendig Gegenwärtige ist — was sie wieder nur in der eben erwähnten Fassung als Lehre von dem erhöhten Herrn thut. Oder sollte es wirklich genügen, einfach den geschichtlichen Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens zu bezeichnen? Ist nicht, was Objekt des Glaubens ist, niemals etwas bloß Geschichtliches, sondern immer vor allem etwas lebendig Gegenwärtiges? Und wie will man endlich die Lehre von der Erlösung an die Lehre von Jesus Christus anknüpfen, wenn nicht gezeigt werden kann, daß diese in jener ihre Fortsetzung findet, beide zusammen ein untrennbares Ganzes bilden? So bedingt auch, was vom Werk des Erlösers zu sagen ist, gerade diese und keine andere Lehre vom Erlöser selbst.

Indem ich mich fragte, was zu den hier besprochenen Bedenken gegen meinen Entwurf der Christologie Veranlassung gegeben haben könnte, glaubte ich annehmen zu sollen, es sei vor allem der eben wieder etwas näher ausgeführte Punkt. Jedenfalls unterscheidet mein Entwurf sich dadurch von anderen Versuchen, die Christologie neu zu gestalten. Gerade darauf lege ich aber aus den angeführten Gründen entscheidenden Wert. Ich behaupte, daß nur so eine Christologie erreicht wird, die den Platz einer solchen im Zusammenhang der evangelischen Glaubenslehre ausfüllt, wie die Zweinaturenlehre die Christologie des katholischen Systems ist.

Muß es aber demnach hierbei bleiben, dann auch bei der

Sonderung in die drei Betrachtungen über den erhöhten Herrn, den geschichtlichen Heiland und den Ewigen, die jede sich auf das ganze Thema erstrecken, aber je unter einem andern Gesichtspunkt. Und das dürfte der zweite Punkt des Anstoßes sein. Ja wenn die Lehre sachlich in Abschnitte zerfällt, von denen jeder einen Teil des Ganzen behandelt und alle mit einander ein Ganzes bilden, scheint es eine angemessene Ordnung zu sein, etwas Natürliches und nichts Gekünsteltes. So wie es bei meiner Darstellungsweise sich ergiebt, will es sich dagegen in die Voraussetzungen nicht schicken, die man mitbringt. Hübsch der Reihe nach, mit dem beginnend was zeitlich das erste ist, von der Menschwerdung, vom Gottmenschen und nun von seiner Erhöhung handeln — das ist natürlich und in der Sache begründet. Dagegen hat es keine Art und ist — nun eben gekünstelt, wenn nacheinander dreimal dasselbe unter verschiedenem Gesichtspunkt abgehandelt wird.

Allein, dies Urteil ist wieder von den falschen Voraussetzungen eingegeben, die man an die Sache heranbringt. Im Zusammenhang des evangelischen Glaubens muß die Hauptlehre, die eigentliche Christologie als Lehre von der Gottheit Christi, so ausfallen, wie eben wieder angegeben wurde. Die erstreckt sich aber dann auf das Ganze. Der Hinweis auf das evangelische Lebensbild Jesu als Inhalt unseres Glaubens an seine Gottheit kann ebensowenig darin fehlen, wie der auf das ewige Sein Jesu in Gott. Ersteres gehört wesentlich zur Sache, und letzteres kann schon wegen der Abgrenzung der evangelischen Christologie gegen das Dogma nicht unerörtert bleiben. Dennoch ist die nähere Ausführung in der Hauptlehre selbst unmöglich, würde deren Rahmen gänzlich sprengen. Auch ist diese nähere Ausführung nicht in derselben Weise de fide wie die Erkenntnis der Gottheit Jesu Christi selbst. Es ist de fide, daß man diese Probleme sieht und diese Fragen stellt, berührt aber den Glauben nicht, wenn sich in der Auflösung oder Beantwortung Unterschiede ergeben. So sehe ich nicht anders, als daß die Sonderung in der von mir eingehaltenen Form sich von selbst ergiebt, sobald feststeht, daß es sich in der evangelischen Glaubenslehre darum handeln muß, die dem evangelischen Glauben entsprechende Erkenntnis der Gottheit Jesu

Christi darzulegen, und daß diese Erkenntnis so oder ähnlich lauten muß, wie ich sie vorgetragen habe. Wobei ich nicht verhehlen will, daß ich mit dieser Einteilung in drei Betrachtungen gerade der klaren Gliederung und Durchsichtigkeit der Lehre gedient zu haben meinte — und im Grunde noch jetzt so denke. —

Einen dritten und letzten Punkt möchte ich endlich noch in aller Kürze zur Sprache bringen.

Was mich veranlaßt hat, die Christologie als Lehre von der Gottheit des Herrn so zu gestalten, wie es der Fall ist, habe ich eben wieder besprochen. Es war mir um den Versuch zu thun, eine evangelische Lehre als Gegenstück zur katholischen aufzustellen. Diese Lehre muß aber den erhöhten Herrn zum Gegenstand haben. Denn nur so wird es verständlich — ohne die von ihm ausgegangene Hierurgie oder seine sichtbare Darstellung in der „katholischen" Kirche einbeziehen zu müssen — daß er nicht ein Gewesener bloß ist, sondern der, in dem und durch den wir, die an ihn Gläubigen, mit Gott verbunden sind. Nur so gilt, daß kein Hiatus besteht zwischen der Uebung christlicher Frömmigkeit, die wir in der evangelischen Kirche pflegen, und der in der Dogmatik verzeichneten Christologie. So soll es aber doch sein: unser Verständnis von Christus soll uns in der Uebung der Frömmigkeit leiten, und diese ist, wie wir sie pflegen, der Ausdruck der Christologie, zu der wir uns wirklich bekennen. Diese Bewandtnis hat es mit der Christologie, wie ich sie vorgetragen habe, und hierauf gründe ich die innere Berechtigung, die ich für sie in Anspruch nehme.

Sie gründet sich also nicht direkt auf geschichtliche Erwägungen über das Neue Testament und die dogmengeschichtliche Entwicklung. Selbstverständlich hat, was wir hier haben, indirekt dabei mitgewirkt — in jeder Weise sogar. Aber der springende Punkt ist das eben wieder Genannte, die Richtung auf eine Christologie des evangelischen Glaubens. In zweiter Linie jedoch lege ich den größten Wert darauf, daß diese Christologie sich auch auf das Neue Testament begründen und als das Resultat der Entwicklung in der Kirche verständlich machen läßt. Und darüber möchte ich noch ein Wort hinzufügen.

Das christologische Dogma knüpft an das vierte Evangelium an. Dieses bildet in gewisser Weise den Anfangspunkt der Entwicklung, die mit dem fertigen Dogma abschließt. In ihm ist der entscheidende Schritt schon geschehen, was Jesus Christus dem christlichen Glauben bedeutet, in den Formen des griechischen Geistes anzueignen und mit den Begriffen dieser Philosophie auszudrücken. Die nun für das Dogma eintreten, sehen es so an, daß das vierte Evangelium wieder den Abschluß des Neuen Testamentes, der in ihm vorliegenden ersten Entwicklung der christlichen Gedanken, bildet. Daraufhin zweifeln sie nicht, die Zweinaturenlehre sei schriftgemäß, Neues Testament und Dogma gehörten zusammen.

Hiergegen ist aber schon einzuwenden, daß eine Lehre nur dann schriftgemäß ist, wenn die ihr zu Grunde liegenden religiösen Motive der Schrift entsprechen. Man braucht die Frage aber nur so zu stellen, um inne zu werden, daß die Zweinaturenlehre im Zusammenhang einer Umbildung der christlichen Religion entstanden ist und darum nicht auf das Neue Testament begründet werden kann. Aber auch wenn ich davon absehe und die Lehre als solche ins Auge fasse, finde ich, daß die eben angeführte Beurteilung des Sachverhalts nicht zutrifft.

Das vierte Evangelium ist sowohl ein Abschluß als ein Anfang. Es fragt sich nur, ob beides in einem und demselben liegt, und die Entwicklung aus dem Neuen Testament zum Dogma eine gerade Linie bildet, oder ob es verschiedene Momente sind, wodurch das vierte Evangelium jenes und dieses ist, so, daß die genannte Linie als eine gebrochene bezeichnet werden muß, daß sie eine scharfe Wendung einschließt, deren Angelpunkt im vierten Evangelium liegt. Meines Bedünkens kann nicht zweifelhaft sein, daß letzteres der Fall ist.

Das Evangelium Johannis ist einerseits eine Zusammenfassung der geschichtlichen Erinnerung an Jesus Christus und des apostolischen Glaubens von ihm als dem κύριος, der durch Totenauferstehung zum Sohne Gottes in Kraft eingesetzt ist (Röm. 1, 4). Aus diesem Glauben heraus wird seine Geschichte noch einmal erzählt, damit, die es lesen, an ihn als den Sohn Gottes glauben

lernen. So angesehen, also von dem aus gesehen, was ihm vorangeht, ist dies Evangelium ein Abschluß, aber ein wirklicher zusammenfassender Abschluß: eine Fortsetzung in gleicher Linie giebt es darüber hinaus nicht. Andererseits ist es ein Anfang. Es wendet sich an einen Leserkreis, dem griechische Bildung geläufig ist, und knüpft, um bei ihm Eingang zu finden, im Prolog an den Logosgedanken an. Seine Christologie ist überwiegend von dem Offenbarungsgedanken bestimmt, enthält aber daneben Züge, in denen das Bild Jesu gesteigert erscheint, über die schlichte menschliche Erscheinung hinaus: ich wenigstens möchte nicht in Abrede stellen, daß Anhaltspunkte dafür gegeben sind, den Christus des vierten Evangeliums als Logos-Christus zu charakterisieren, so übertrieben und irreführend es mir erscheint, wenn man hierin das Wesentliche oder gar das Ganze der johanneischen Christologie erblicken zu dürfen meint.

Ist dies richtig, dann ergiebt sich, daß die Züge des vierten Evangeliums, die dem Dogma zugewandt sind, durch die es ein Anfang ist, vom Neuen Testament aus gesehen in der Peripherie liegen. Neutestamentlich ist eine Christologie nicht, die dies Moment mit der Zweinaturenlehre als das Wesentliche im Neuen Testament erachtet. Nur von der kann es gelten, die das gesamte Neue Testament verwertet, auch das vierte Evangelium, gewiß, aber dieses, wie es als Abschluß der im Neuen Testament bezeugten Entwicklung ein integrierendes letztes Glied in dieser bildet, worin doch vor allem auch seine Bedeutung liegt. Eine solche Christologie nun wird dadurch charakterisiert sein, daß sie den apostolischen, vor allem den paulinischen Glauben an den erhöhten Herrn zum Ausdruck bringt, so jedoch, daß die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Bildes Jesu als grundlegend dafür erwiesen wird. Dementsprechend habe ich die Christologie formuliert und nehme daher für sie in Anspruch, wie ein Ausdruck des evangelischen Glaubens zu sein, so die Summe dessen zu enthalten, was uns das Neue Testament von Jesus Christus sagt.

Um so weniger wird freilich, scheint es, von ihr gelten können, daß sie der Entwicklung des Christenthums und seiner Lehren in der Kirche entspricht. Dennoch habe ich auch das von ihr be-

hauptet und möchte es an diesem Ort nochmals ausdrücklich betonen. Auffallen kann es nur, weil wir uns so daran gewöhnt haben, die christliche Lehre im Sinn des katholischen Dogmas als eine Philosophie über die Glaubensobjekte anzusehen, daß eine andere Betrachtungsweise zunächst taube Ohren findet und nicht einmal perzipiert wird. In meiner Dogmatik ist mit dieser Ansicht radikal zu brechen und statt dessen die Lehre als Ausdruck des Glaubens, der Religion zu würdigen versucht worden, wenn es auch noch nicht ganz gelungen sein mag. So fordert es eben die Aufgabe, sobald sie dem evangelischen Begriff vom Glauben entsprechend gefaßt wird. Unter dieser Voraussetzung aber gilt, daß die evangelische Christologie zugleich das organische Produkt der vorangegangenen kirchlichen Entwicklung ist.

So genommen darf nämlich die Entwicklung des Dogmas nicht für sich gesehn und als ein Ausschnitt aus der Geschichte der Philosophie gewürdigt werden. Sie gliedert sich in das Ganze der Entwicklung des Christentums ein. Die Frage ist nicht: wie muß ich lehren, wenn meine Christologie als das Resultat der Lehrentwicklung in der Kirche erscheinen soll? Auf diese Frage wäre übrigens auch nur zu antworten: das Dogma ist fertig und abgeschlossen so wie es vorliegt, jede angebliche Verbesserung hebt es in seinem Grundgedanken auf. Die Frage lautet aber vielmehr: wie entspricht die evangelische Christologie der Vorbereitung auf der früheren Stufe des abendländischen Christentums? Unter diesem Gesichtspunkt ergiebt sich dann wieder eine Christologie so oder ähnlich, wie ich sie formuliert habe.

Das alte Dogma ist eigentlich zu Hause auf der Stufe des griechischen Christentums, auf welcher das Christentum als Dogma, als Hierurgie und Kultus sich gestaltet hat. In der römischen Kirche ist es in den Hintergrund gedrängt. Hier lautet das Losungswort, das heute noch in ihr lebendig ist und die Frömmigkeit in ihr beherrscht: das Christentum ist Kirche, die Kirche ist Christus. Das ist die hier wirklich lebendige Christologie: die Kirche als die bleibende Inkarnation Gottes in der Welt! Daran schließt sich die evangelische Christologie an als die Lehre von dem erhöhten Herrn in der Einheit mit allen an ihn Gläubigen! Es

ist die spezifisch abendländische Christologie, nur wieder innerlich und geistig gefaßt, wie es bei Paulus der Fall ist, dessen Gedanken durch Augustins Vermittlung den Ausgangspunkt der abendländischen Lehre bilden.

So weit ich weiß, sind diese von mir in der Dogmatik vorgetragenen Gedanken nicht beachtet worden. Ich habe daher für richtig gehalten, auch an diesem Ort darauf zu verweisen und sie nochmals nachdrücklich zu betonen.

Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen.

Von

lic. theol. P. Volz, Stadtpfarrer.

Die Babylonologie hat eine mächtige Flut erlebt und ist nun im Begriff sich wieder zu beruhigen. Es war, wie wenn die Unzahl der ausgegrabenen Funde, das Kolossale der babylonischen Denkmäler, die Riesenhaftigkeit der Ruinenhügel das maßvolle Denken der Forscher verwirrt hätten, wie wenn der babylonisch-assyrische Geist selbst, der Geist der Quantität, des Massenhaften, sich wieder erhoben hätte, um alles, auch den Sinn für die inneren Werte und für die unsichtbaren Größen zu verschlingen. Die Erreger der Flut sind vor allem Winckler und Delitzsch gewesen; daß sie eine Flut erregen konnten, beweist für ihre wissenschaftliche Bedeutung. Die beiden haben indes in ganz verschiedener Weise getrieben und übertrieben. Winckler hat uns das Auge geöffnet für die große Kulturmacht Babyloniens und für die kulturellpolitische Verschlungenheit des winzigen Israels mit der damaligen Weltbeherrscherin; er hat darin übertrieben, daß er neben dem babylonischen Ungeheuer nirgends mehr selbständiges Leben sehen wollte und insbesondere die religiösen Bewegungen in Israel mit dem reinmenschlichen, ja mit dem politischen Maße gemessen hat. Delitzsch hat die weite Welt auf die Abhängigkeit biblischer S t o f f e von Babylonien aufmerksam gemacht und hat es laut ausgesprochen, daß in der Bibel rein menschliche Bestandteile liegen; er hat darin übertrieben, daß er

den Geist des Alten Testaments für babylonisch erklärte.

Soviel nun auch von den Uebertreibungen gestrichen werden muß, es bleibt noch genug übrig, was wir von den babylonischen Ausgrabungen zu lernen haben. Nicht bloß der Altteſtamentler, der Religionsgeschichtler und der Freund der Bibel, sondern ebenso der Erforscher der Kultur, der Geschichte und des Rechts, ja der heutige Mensch überhaupt hat die babylonischen Funde mit Freude begrüßt und mit Eifer betrachtet. Das Folgende versucht die Hauptsachen davon, ohne Anspruch auf Selbständigkeit, zusammenzustellen.

Die Ausgrabungen sind ein Kind der neueren Zeit, denn sie setzen die heutigen weltumspannenden Verkehrsmittel und das Interesse für die Geschichte fremder Völker voraus; sie setzen außerdem voraus, daß die Staaten Europas den ewigen Krieg unter sich begruben und sich der großen Kulturaufgabe zuwandten, auch in den andern Erdteilen die europäische Fahne aufzustecken. Die babylonischen Ausgrabungen, begründet durch das wissenschaftliche Interesse zweier in Mesopotamien stationierten Gesandten, beginnen mit den Anfängen des 19. Jahrhunderts, und die ersten Nationen, die sich an der Grabarbeit beteiligten, waren die Engländer und die Franzosen. Die Hauptfunde sind im Lauf der Zeit folgende gewesen: um 1850 fiel es den Engländern zu, die große Stadt Ninive aus den Trümmerhügeln gegenüber von Mosul (Kujundschik) hervorzuholen; eine herrliche Sammlung von dort füllt einen ganzen Flügel und viele Wände im britischen Museum; dabei wurde die Bibliothek des kunst- und literaturliebenden Assyrerkönigs Assurbanipal (Sardanapal) entdeckt, unter anderem die keilinschriftlichen Berichte der Schöpfung und der Sintflut, die dieser Bibliothek einverleibt waren. Die Franzosen sodann haben von dem südbabylonischen Hügel Tello köstliche Kunstdenkmäler des 3. Jahrtausends und aus dem persischen Susa überraschende babylonische Funde, vor allem in jüngster Zeit den Kodex Hammurabi in den Louvre geführt. Dann sind auch die Amerikaner auf den Plan getreten, die Universität von Pennsylvanien hat mit amerikanisch reichen Mitteln bei der uralten Stadt Nippur eine mächtige Tempelanlage und eine reiche

Tempelliteratur zu Tag gefördert. Ganz spät, nachdem die Teilung fast geschehen, kam auch der Deutsche; zu dem großen Kulturaufschwung, der dem Krieg von 1870 folgte, gehörte die Gründung einer deutschen Orientgesellschaft, die hauptsächlich auf dem Stadtgebiet der Stadt Babel selbst arbeitet und für die Delitzsch mit seinen Vorträgen werben wollte. Im Berliner Museum befindet sich außerdem der größte Teil des wichtigen Fundes von dem ägyptischen Tel el Amarna (1888), Bestandteile eines pharaonischen Archivs, das einige zwischen zwei Pharaonen und zwei babylonischen Monarchen (um 1400) gewechselte Schreiben und eine Menge Briefe von assyrischen, mesopotamischen, cyprischen Königen und von phönizischen und kanaanäischen Vasallenfürsten an den Pharao enthält; merkwürdigerweise ist dieser Briefverkehr mit dem Pharao so gut wie ganz in babylonischer Sprache geführt.

Was ist nun alles im einzelnen aus den babylonischen Gräbern ans Licht gekommen? Verschüttete Städte und Gebäude, Tempel, Paläste und Befestigungswerke, Statuen und obeliskartige Siegessäulen, wunderbare Reliefs meist in Alabaster, Basalt, Ton oder glasiertem Ziegel an den Innen- oder Außenwänden der Gebäude und an den Obelisken; allerlei archäologisches Material und vor allem eine Unmenge von Tontafeln, -Prismen und -Cylindern. Die Wände und Fußböden der Gebäude, die Statuen, Säulen und Felsblöcke, das Meer der Ziegelsteine sind mit Inschriften bedeckt. Sie übermitteln uns geschichtliche Berichte und chronologische Listen, astronomische Beobachtungen, Kalender und astrologisches Geheimwissen, gelehrte Abhandlungen und Wörterbücher, mythologische oder religiöse Erzählungen und Lieder, Gesetze und politische Akten, öffentliche und private Verträge; auch private Briefe haben wir, die in ein Ziegelsteinkouvert mit dem Namen des Absenders und des Adressaten gesteckt sind. Die Zeichen der Keilschrift sind mit einem feinen Instrument wie Keile in den Ton, Alabaster, Felsstein hineingeschnitten, breit anfangend, spitz auslaufend, senkrecht oder wagrecht oder schräg geführt, so, daß durch die Kombination derselben die verschiedenen Wörter oder Laute entstehen. Die erste Kunde von diesen merkwürdigen Zeichen kam schon im 16.

Jahrhundert nach Europa; ihre Entzifferung ist aber erst im Jahr 1802 durch den Göttinger Gymnasiallehrer Grotefend in den Grundzügen geleistet worden. Was die Sammlungen an keilinschriftlichem Material bergen, ist bei weitem noch nicht alles entziffert, vielmehr erfordert die Entzifferung des bis jetzt vorhandenen eine treue philologische Arbeit von vielen Jahrzehnten, das alles ungerechnet, was fast täglich neu zum Vorschein kommt.

Wir suchen nun aus dem keilinschriftlichen Besitz I. die Kultur Babyloniens für sich, II. ihre Bedeutung für die Weltkultur, III. ihre Bedeutung für Israel kennen zu lernen. Dabei verhehlen wir uns nicht, daß der Ausdruck „Babylonien" kein scharf umgrenzter ist; in der Hauptsache meinen wir damit den durch die Sumerier (vor 3000) und den durch die Hammurabiperiode (um 2250) geschaffenen Kulturbestand.

I. Die babylonische Kultur.

In weiter grauer Ferne, weit hinter dem griechischen und römischen Altertum steigt jetzt vor uns das Altertum der babylonischen Kultur auf, deren Anfänge sich zunächst bis über das Jahr 3000 v. Chr. verfolgen lassen. Und zwar erhebt sich da die Kultur eines Staates, nicht etwa das primitive Leben eines Naturvolkes, eine Kultur von einer Höhe, die zu ihrer vorausgehenden Entwicklung selbst wieder einen längeren Zeitraum voraussetzt und die später in manchen Punkten, ähnlich wie in Aegypten, überhaupt nicht mehr erreicht worden ist. Diese Kultur ist älter als der babylonischsemitische Geist, sie stammt von dem sogen. sumerischen Volk, von dem in der Folgezeit noch die Sprache im Kult und in der Wissenschaft, wie die lateinische im Mittelalter, fortbestand. Wenn so am Anfang der uns bekannten Geschichte gleich ein imponierender geistiger Körper steht, so ist das ein neuer Beweis dafür, daß die Entwicklung der Menschheit nicht in ruhiger allmählicher Aufwärtsbewegung sich vollzieht, sondern mit Höhen und Niederungen, oder wie es ausgedrückt wurde, daß es eine Bewegung von Wellenberg zu Wellenberg ist. Was die hochragenden alten Kulturen umstürzte und neue Gebilde an ihre Stelle rückte, waren vielfach die siegreichen Vorstöße junger bar-

barischer Völker, die die bestehenden Staaten über den Haufen warfen und im weiteren Verlauf die bisherige Kultur mit ihrem eigenen Wesen verschmolzen, so etwa wie die jungen Germanen der Völkerwanderung mit ihrem Erbe umgegangen sind.

Die große Kunst der alten Babylonier ist die Astronomie gewesen; sie besaßen darin ein Wissen, das schwerlich von irgend einem Volk des Altertums oder des Mittelalters erreicht wurde, und zwar scheinen schon die sumerischen Urbewohner den Grund dieses Wissens geschaffen zu haben. In einem sehr alten Buch („Beobachtungen des Bel", um 2000) ist niedergelegt, was diese „Weisen des Morgenlandes" im Lauf langer Jahrhunderte von dem durchsichtigen Himmel des Orients abgelesen haben. Zunächst (schon im 4. Jahrtausend) diente die Himmelsbeobachtung praktischen Zwecken und insbesondere astrologischen Interessen, und die ältesten vorhandenen Tafeln sind von Hofastrologen beschrieben, die die regelmäßige Aufgabe hatten, dem König für seine Staats- und Privataktionen den Spruch der Sterne zu vermitteln. Es darf nicht verschwiegen werden, daß diese Halbwissenschaft der Astrologie, an die sich die vielverzweigte Kunst des Wahrsagens und der Zeichendeutung hieng, einen unverhältnismäßig großen Teil der babylonischen Gelehrsamkeit in Anspruch nahm. Aber doch führte die Astrologie allmählich zu der strengen und reinen Wissenschaft der Astronomie, deren ausgebildetes System wir gegenwärtig bis etwa zum Jahr 700 vor Chr. hinauf verfolgen können. Frühe schon haben die Babylonier die Sterne zu Sternbildern gruppiert, der Himmelskreis wurde in 360 Grade geteilt, der Tierkreis und dessen Zwölfteilung reicht in seiner Entstehung wahrscheinlich über 3000 v. Chr. zurück, bildliche Darstellungen sämtlicher zwölf Tierkreisbilder finden sich schon im 12. Jahrh. v. Chr., die sieben Planeten werden aufgeführt und die Existenz einer Anzahl von Planeten- und Mondstationen ist schon in sehr alter Zeit behauptet. Besonders genau wurden die Bewegung des Mondes und der Sonne und die Finsternisse studiert; die alten Babylonier beobachteten die Perioden, nach denen die Finsternisse, die scheinbare Stellung der Planeten und die Erscheinungen im Mondlauf regelmäßig wiederkehren, sie notierten

die Kometen und Meteore, kannten die größte und die kleinste Geschwindigkeit der Sonne und des Monds, das genaue Verhältnis zwischen Mondlauf und Sonnenjahr, die Länge der verschiedenen Arten der Mondmonate; sie fixierten das Sonnenjahr auf $365^1/_4$ Tage und erfanden mehrerlei Schaltmethoden, um den Kalender in Ordnung zu bringen. Das Jahr wurde in zwölf Monate, der Tag in zwölf Doppelstunden, diese wieder in sechzig Teile geteilt und aus der Länge des Sonnenschattens wurde das Fortschreiten der Tageszeit und Jahreszeit kunstvoll berechnet. Dieses astrologisch-astronomische Wissen wurde an verschiedenen Astronomenschulen gelehrt, allmählich zu einer festen Terminologie ausgebildet und in ein blendend schönes System gebracht.

Wir haben es hier mit einer ganz wundersamen Kraft und Klarheit des antiken Denkens zu tun. Und vielleicht ruhte diese umfassende Himmelsbeobachtung auf einer tieferen geistigen Idee. Wenn wir den Ausführungen Wincklers folgen dürfen, so hatten die alten Babylonier eine ausgebildete Weltanschauung und diese Weltanschauung war eine religiös astronomische. Darnach äußerte sich in der Gesetzmäßigkeit der Gestirne der Wille der Gottheit, ja die göttliche Offenbarung bestand in der siderischen Ordnung. Wer in die Gesetze der Sterne eindrang, der drang in die Tiefen der Gottheit ein, und wer diese am vollkommensten kennen lernen wollte, der mußte an den Punkt zurückgehen, wo die siderische Ordnung ein für allemal festgesetzt worden war. Was im Lauf der Jahrhunderte neu sich herausstellte, war nicht eine neue Offenbarung, sondern nur ein neues Eindringen in die von Anfang an begründete Ordnung. Und weil nun weiter der Lauf der Gestirne das Leben der Welt und der Menschen bestimmte, so mußte der Glaube an die Vorherbestimmung entstehen, wonach alles von Anfang an, von der Grundlegung der Welt an, vorausbestimmt war, so sicher und gewiß wie der Gang der Gestirne selbst. Wir wissen aus der Kindheitsgeschichte Jesu, wie jene babylonischen Sternseher aus den Vorgängen am Himmel auf bedeutsame Vorgänge in der menschlichen Geschichte schlossen. Ja, man nahm an, daß die Geschichte der Erde und des Menschen nur ein Abbild der am Himmel sich abspielenden Dinge

war; dieselben Einteilungsgesetze und Verhältnisbestimmungen, die in der siderischen Region galten, fand man auch in der unteren Welt, im großen und im kleinen: die Weltperioden des Weltlaufs z. B. entsprechen den großen Schritten im Gang der Gestirne (Idee der verschiedenen Zeitalter); die Metalle haben die Farben der Planeten und stehen mit ihnen in einer geheimnisvollen Verbindung; das Verhältnis von Silber und Gold ist gleich dem Verhältnis zwischen Mondumlauf und Sonnenumlauf; die Maße und Gewichte haben ihren letzten Grund in astronomischen Erkenntnissen und das zu bewunderungswürdiger Einheit geschlossene System der Zeit- und Raummessung ist von der scheinbaren Bewegung der Sonne abgeleitet; der Mensch selbst ist nach demselben Einteilungsgesetz gegliedert, das im ganzen Weltbau herrscht, und die von seinem Körper genommenen Maßeinheiten (Finger, Fuß, Elle) werden zu den großen Maßen des Weltalls in Beziehung gesetzt. Gewiß ist, daß die Babylonier einen merkwürdigen Sinn für die Harmonie des Weltganzen hatten und daß sie die äußeren Verhältnisse des Lebens und des Menschen nach den gleichen einfach-großen Gesetzen zu ordnen suchten. Dieser Sinn war wohl das besondere Geschenk, das jenem ältesten Kulturvolk von dem Herrn der Weltgeschichte gegeben war.

Es ist im Vorhergehenden schon gesagt, daß die Messung der Zeit und des Raums auf der Astronomie ruhte. Außerdem stand die Mathematik und in mancher Hinsicht auch die Religion im Zusammenhang mit jener Mutterwissenschaft. Die Mathematik ist in Babylonien sehr alt, sie war von Haus aus ganz eine Dienerin der Himmelsberechnung und baute sich auf den Boden der göttlichen Gestirnordnung; so war auch die Zahl etwas Heiliges, weil sie im Gesetzbuch der Sternenwelt gegeben war. Die Menge der mathematischen Werke, die in den Bibliotheken sich ansammelten, beweist, mit welchem Eifer diese Wissenschaft in den Priesterschulen betrieben wurde und zu welcher Blüte sie sich in Babylonien entfaltete. Es finden sich Verzeichnisse von Quadrat- und Kubikzahlen, Multiplikationstafeln nach Art unserer Logarithmentafeln, auch die Zahl für das Verhältnis der Peripherie zum Kreisdurchmesser (π) ist auf etwas mehr als 3 be-

rechnet. Die Babylonier hatten zwei Zahlensysteme, das Dezimalsystem und das eigentlich wissenschaftliche Sexagesimal- oder Duodezimalsystem mit den Grundzahlen 60 und 12, die aus der Beobachtung astronomischer Größenverhältnisse genommen wurden. Auch die Religion endlich geht auf manchen Linien gemeinsam mit der Astronomie. Die Hauptgottheiten sind die Sterngötter, mit dem Sonnengott, dem Mondgott und dem Gott der Frühlingssonne an der Spitze; die Tempeltürme sind siebenstufig gemäß den sieben Planeten; die Mythen sind teilweise siderischen Ursprungs; die Vorstellung, daß alles in den Gestirnen vorausbestimmt sei, hat ihre religiösen Konsequenzen und die Vorstellung, daß das Irdische ein Abbild des Himmlischen sei, ebenfalls: der Wille Gottes geschieht auf Erden wie im Himmel, der König ist der Stellvertreter der Gottheit, der Tempel entspricht dem Himmelshaus. Wenn endlich Marduk in Babylon, Jahwe in Israel wie der Apis in Aegypten in Stiergestalt verehrt wurden, so drängt sich die Vermutung auf, ob diese gleichmäßige Erscheinung nicht igendwie mit dem Vorrücken der Frühlingstag- und Nachtgleiche in das Zeichen des Stiers (vom Jahr 3000 ab), also mit einem neuen großen Schritt im Gang der Gestirnwelt und damit des ganzen Kosmos zusammenzubringen ist.

Es ist nicht von ungefähr, daß das alte babylonische Kulturvolk, das in der Astronomie vorne dran steht, auch ein auffallend entwickeltes Rechtswesen geschaffen hat: denn wie die Astronomie sich mit der Ordnung des Himmels beschäftigt, so das Recht mit der Ordnung der Erde. Durch den vor zwei Jahren in Susa gefundenen Denkstein Hammurabis ist der babylonische Rechtsstaat vor unserem Auge wieder erstanden. Der König Hammurabi, von dem das denkwürdige Gesetz ausgegeben wurde, regierte um 2250 v. Chr.; er war der Begründer der Macht Babylons und der Einiger des babylonischen Reiches, der die Einheit seines Volkes durch das gemeinsame Gesetz befestigen wollte, sicherlich ein Mann, den die Geschichte den großen Namen des Altertums zuzuzählen hat. Die von ihm stammende Schöpfung ist nun das älteste Gesetz, das wir kennen, hervorragend dadurch, daß es die einzelsten Verhältnisse des Volkslebens

mit bindender Gewalt umspannt. Es hat seine Geltung behauptet, so lange der babylonischassyrische Staat überhaupt bestand, und wir dürfen gewiß annehmen, daß sein Einfluß über Babylonien hinaus in die übrige vorderasiatische Kulturwelt hineinreichte. Seinem Inhalt nach ist es ein fast rein bürgerlicher Kodex; denn außer wenigen Sätzen ist das Gebiet des Kultus und des Glaubens nicht berührt, und der Gesetzgeber ist der König, der allerdings das ganze Gesetz als ein Geschenk der hohen Gottheit betrachtet wissen möchte. Der Geist des königlichen Gesetzgebers ist der des Staatssozialismus auf absolutistischer Grundlage; der mächtige Herrscher bestimmt, daß sein Wille in allem geschehe, aber er erklärt, wie ein Vater für seine Untertanen sein zu wollen und mit dem Gesetz insbesondere den Schwachen einen Schutz zu verleihen. Die Form der klar geprägten Bestimmungen ist die des typischen Falles; die Gesetze erstrecken sich auf die mannigfaltigen Gebiete des privaten und des öffentlichen Lebens. Sie wollen nicht bloß ein festes Staatswesen schaffen, sie setzen vielmehr die Kulturbedingungen dazu voraus, so daß wir auch hiedurch auf einen weit vor 2250 liegenden Anfang der babylonischen Kultur zurückgeführt werden. Manche rohen Ueberreste und grausame Strafen beweisen freilich, daß der König Hammurabi die Kultur zum teil im Kampf mit der Barbarei erst durchsetzen mußte. Im übrigen bekommen wir den Eindruck lebendiger Arbeit auf allen Gebieten; Handwerk, Architektur und Schiffsbau, Landwirtschaft und Waldkultur werden gehegt und gefördert, Kanalisation und Bewässerung, ohne die in Babylonien keine Kultur gedeihen konnte, stehen in besonderem Schutz: wer einen Dammriß fahrlässig verschuldet, hat das verdorbene Getreide zu ersetzen und für den angerichteten Flurschaden zu haften. Eingehend und human sind die Bestimmungen über Kapital und Zins und über Schuldzahlung, wie z. B. verfügt wird, daß der Schuldner in einem Jahr der Mißernte auf Aufschub seiner Zahlung Anspruch habe. In sozialer Hinsicht gliedert sich das Volk nach diesem Rechtsbuch in Sklaven, Freigelassene, Freie und fürstliche Lehensmänner; der Hof und der Tempel haben namhafte Vergünstigungen; der Kaufmann steht allem nach im Dienst des Tempels und der Priesterschaft. Die

Aerzte und Tierärzte werden zu den Handwerkern gerechnet und ihre Gebühr ist genau im Gesetz geregelt; ärztliche Mißgriffe werden aufs härteste gestraft, ein Zeichen dafür, wie auch hier die Kultur mit der Barbarei, die Medizin mit dem Quacksalbertum aufräumen will. Besonders ausführlich ist das Ehe- und Familienrecht behandelt, wobei der Frau eine nicht unwürdige Stellung zugewiesen wird. Was wir außer diesem Gesetzbuch über die Moral der alten Babylonier schließen können, ist naturgemäß nicht viel; gewiß fallen unter den Begriff des von der Gottheit geahndeten Unrechts vorwiegend kultische Vergehungen, aber auch sittliche Untaten, deren Aufzählung mit den zehn Geboten wie mit den Bestimmungen der anderen gesitteten Völker sich berührt (vgl. die Beschwörungstafeln Schurpu).

Merkwürdigerweise steht gerade der Höhepunkt der babylonischen Kunst am Anfang von allem dem, was wir von Babylonien wissen, und es gilt hier wie in Aegypten, daß dieses klassische Altertum später nicht mehr übertroffen, nicht einmal mehr erreicht wurde. Die Franzosen haben in Tello Statuen gefunden, deren majestätische Schönheit und technische Reife man zunächst bloß durch die Einwirkung der griechisch-römischen Kunst meinte erklären zu können, die aber in Wirklichkeit zwischen 3000 und 2500 entstanden sind. Ihnen gesellen sich die in Nippur gefundenen Denkmäler würdig zu. Kleidung und Haartracht dieser Statuen beweisen zugleich, daß die Babylonier jener Periode bereits verhältnismäßig hochzivilisierte Menschen waren, wieder ein Zeichen dafür, wie weit wir die Anfänge der babylonischen Kultur zurückzuverlegen haben. Auch die Tatsache, daß das Material der Statuen von weit her nach Babylonien geholt wurde, spricht für die hohe Blüte der Kunstübung in jener fast märchenhaften Vorzeit. Ebenso bewunderungswürdig wie diese Statuen ist die kriegerische Szene auf einem Siegesdenkmal aus dem 3. Jahrtausend, die sich durch kühne Komposition und lebendige Behandlung auszeichnet. Im ganzen trägt die babylonisch-assyrische Kunst den Charakter des Massigen, Gigantischen und ist in erster Linie architektonisch. Die Paläste und Tempel waren mächtige Anlagen. An den Toren der Paläste standen die riesigen, felsenhaft ruhigen Stier- oder Löwen-

kolosse mit Adlerflügeln und bärtigem Menschenkopf, die die feindlichen Dämonen abwehren sollten und die für die babylonisch-assyrische Kunst eigentlich typisch sind. Außen- und Innenwände der Paläste waren mit einer Unzahl von Reliefs meist in Alabaster verziert, deren naturalistische Darstellungen aus dem Kriegs- und Jagd-, dem Hof- und dem bürgerlichen Leben, namentlich in der Behandlung der Tiere uns bisweilen ganz modern anmuten und stets aufs neue fesseln. Die Tempel umfaßten außer dem Tempelraum allerlei sonstige Gebäude, Gerichts- und Bankhäuser, vielfach eine große, nach wissenschaftlichen Prinzipien geordnete Bibliothek mit Unterrichts- und Studierzimmer für die Priester und die Schüler; außerdem stand bei jedem Tempel der meist siebenstufige, zuweilen in den sieben Farben der Planeten ausgeführte Tempelturm, auf der obersten Stufe war die Sternwarte, während das Innere der Türme wohl als Mausoleum von Göttern oder Königen diente. — Aus der Literatur des babylonischen Altertums ist vor allem ein umfangreiches National- und Heldenepos (das Gilgamesch-Epos) zu erwähnen, mit dem das alte Babylonien den andern Völkern rühmlich vorangeschritten ist.

Endlich noch ein Wort über die babylonische Religion. Sie war wie gesagt ihrem Grundzug nach eine Sternreligion und hat Aehnlichkeit mit der griechischen Götterlehre der klassischen Zeit: es ist ein monarchisch geordnetes Vielgöttersystem und die Götter- und Engelgestalten werden als schöne, edle Menschen dargestellt. Neben dieser zivilisierten Form der Vielgötterei, die dem Kulturstaat entspricht, stehen wohl einerseits Ahnungen und vereinzelte Andeutungen davon, daß hinter dem Vielgötterwesen eine einheitliche Gottheit zu denken sei, andererseits aber der massive Aberglaube, Beschwörungskunst und Dämonenfurcht, Naturdienst und Tempelprostitution. Die vorhin genannten Stufentürme, die allemnach auf die sumerische Zeit zurückgehen, scheinen eine bedeutsame religiöse Idee veranschaulichen zu sollen, nämlich die Einheit des in Stockwerke (Himmel, Erde und Unterwelt) geteilten Weltalls. Die zahlreichen Götterhymnen, die uns erhalten sind und die sich in der Form mit den israelitischen Psalmen berühren, atmen zum teil einen edlen sittlichen Ernst und einen

poetischen Schwung. Von den religiösen Liedern haben die sog. Bußpsalmen das meiste Interesse auf sich gelenkt; sie sind vermutlich im Lauf der Jahrtausende (vom 3. Jahrtausend ab) aus bestimmten einzelnen Anlässen entstanden und dann in den liturgischen Gebrauch übernommen worden. Was wir an ihnen vermissen, ist einmal das klare und tiefe Sündengefühl; denn es wird nicht ersichtlich, ob der reuige Beter über seine Sünde klagt oder nur über die durch die Sünde hervorgerufene Gottesstrafe und ob er nicht etwa erst aus der Gottesstrafe auf eine vorhandene Sünde an sich zurückschließt; sodann fehlt die fröhliche innerliche Gewißheit der Sündenvergebung und der Herzensbefreiung, die in den biblischen Bußpsalmen doch immer durchbricht; der babylonische Beter nimmt an, daß seine Sünde durch die erlittene Not in der Hauptsache gebüßt sei und daß Gott vollends den Rest der Buße in Gnaden erlassen könnte.

Das Bild der altbabylonischen Kultur wäre nicht vollständig, wenn wir nicht beifügen würden, daß diese Kultur zum großen Teil und zu gewissen Zeiten vorwiegend unter dem Walten der Priesterschaft stand. In Wincklers etwas phantasievoller Darstellung erscheint die babylonische Priesterschaft als eine über die Zeiten hin und über die räumlichen Grenzen des Landes hinaus festgegliederte Macht, die in allen Ländern an allen Großtempeln ihre klerikalen Verbündeten hatte und eine Art geistiger Weltherrschaft auszuüben suchte. Ihre Macht stand auf zwei Pfeilern, auf dem Besitz der Wissenschaft und auf dem Besitz des Geldes. Die Heimat der Wissenschaft waren die Tempel; dort wurden auf der Sternwarte die Gesetze des Himmels beobachtet, dort waren Priesterschulen, in denen mit allem Fleiß gearbeitet wurde; es sind uns aus den Bibliotheken eine Menge wissenschaftlicher Werke überliefert, Grammatiken und Paradigmensammlungen, sumerisch-semitische Wörterbücher, die dem Zweck der Sprachforschung dienten, Listen von Synonymen, Kommentare zu alten geheiligten Büchern, mathematische Werke und geographische Verzeichnisse, Tafeln von botanischem, zoologischem und mineralogischem Inhalt, wobei z. B. die Tiere klassifiziert werden und jedes Tier einen doppelten, den volksmäßigen und den wissen-

schaftlichen Namen führt. Da diese Tafeln zum teil zweisprachig abgefaßt sind, haben wir wohl anzunehmen, daß schon die sumerischen Einwohner solche Studien trieben. Die materielle Unterlage der geistigen Priesterherrschaft aber war dadurch geschaffen, daß auch das Geldwesen und der weitverzweigte Handel, die Kaufmannschaft und die Banken mit dem Tempel verbunden waren. Diese mächtige Priesterschaft kann den Königen nicht immer angenehm gewesen sein. So lassen sich auch in der Geschichte Babyloniens und Assyriens Spuren finden von einem interessanten Kampf zwischen Militärmacht und Hierarchie, oder wenn man so sagen will, zwischen Staat und Kirche, und in diesem Kampf bedeutet Babylon dasselbe wie Rom; diese Weltstadt des Altertums erlebt die gleiche geschichtliche Wandlung wie die Metropole des Mittelalters, indem sie aus der Königsstadt späterhin zur Hochburg der Hierarchie geworden ist.

II. Die Bedeutung der babylonischen Kultur für die Weltkultur.

Nachdem das Schlagwort Babel-Bibel einmal geprägt war, geriet man in den großen Fehler, die babylonischen Ausgrabungen immer nur zur Bibel und zum Volk Israel in Beziehung zu setzen. Das mag für den Theologen, für den religiös interessierten Menschen und für den Bibelleser wohl das wichtigste sein, aber es ist doch nur eine sehr einseitige Betrachtung, durch die Großes verkleinert und Kleines ungebührlich vergrößert worden ist. Wir werden sehen, daß die Bedeutung der babylonischen Kultur für Israel und für die Bibel in ein kleines Maß gefaßt werden kann, wir sehen umgekehrt, daß der Einfluß Babyloniens auf die Weltkultur zeitlich und räumlich weithin gereicht hat. Dieser Unterschied hat seinen letzten Grund darin, daß der Ruhm des alten Babyloniens nicht die Religion, sondern die Kultur war.

Die Weltkultur also hat sich in dem alten Zweistromland vieles geholt. Es ist ja an sich unmöglich zu denken, daß ein geistiger Körper von solcher Kraft wie der babylonische in seiner

Wirkung sollte auf den Raum des eigenen Landes beschränkt geblieben sein. Zudem machen wir uns leicht ein falsches Bild von den Verhältnissen des antiken Verkehrs; wir messen ihn am heutigen, setzen ihn zum heutigen in Gegensatz und kommen zu der Vermutung, daß das Altertum überall Grenzpfähle, Verkehrsschranken, Bretterwände zwischen seine einzelnen Völker gesteckt und jedes Land, insbesondere die kleineren Ländchen jedes ein Stillleben für sich geführt hätte. Davon ist aber sogut wie das Gegenteil richtig. Die antiken Länder und die antiken Menschen kamen ebenso untereinander und ebenso in lebendige unmittelbare Fühlung miteinander wie die Menschen von heute. Durch Karawanen und Schiffahrt, durch den Handelsverkehr und die unaufhörlichen Kriege, insbesondere durch die Deportationen und Völkerwanderungen standen die Nationen und die Individuen vom Euphrat und Tigris bis zum Nil und bis nach Arabien und Indien in einem fortwährenden Durcheinander und Ineinander; die führenden Völker hatten ihre Gesandten an den fremden Höfen und fremde Gesandte an den eigenen Höfen, die Potentaten waren in brieflichem Verkehr verbunden, die Priester der verschiedenen größeren Tempel waren vielleicht sogar zu einer geheimen Liga wissenschaftlicher und politischer Natur zusammengeschlossen. Sicherlich haben die Kulturvölker des Altertums bei diesem gegenseitigen Verkehr nicht bloß materielle Gegenstände, sondern auch die Güter der geistigen Kultur ausgetauscht und haben die kleineren Völker ihres Machtbereichs davon teilweise ernährt. Da nun unter den vorderasiatischen Kulturstaaten des Altertums der babylonische entschieden an geschlossener Kraft obenan steht, so ist anzunehmen, daß der Einfluß der babylonischen Kultur am weitesten und nachhaltigsten gewirkt hat. Es ist ja auch in diesem Stück in letzter Zeit manchmal übertrieben worden; man hat von einer gemeinsamen vorderasiatischen Kultur gesprochen, die Aegypten, Babylonien und Arabien wie einen einzigen Organismus umfaßte und in der Babylonien den Ton angab, man hat die weltweite Stellung Babyloniens mit der des Islam im Mittelalter oder mit der Frankreichs im 17. und 18. Jahrhundert verglichen, es war in der antiken und in der modernen Welt

fast nichts mehr, das man nicht sozusagen auf babylonischen Ursprung ansah; aber das Uebertreibende und das Unkontrollierbare abgezogen, bleiben doch große und kleine Elemente babylonischer Kultur bestehen, die sich in der Antike und bis auf den jetzigen Tag ausgebreitet und forterhalten haben.

Wir stellen uns also vor, wie das Altertum manches babylonische Kapital übernommen hat, und werden dann weiter einige Erbstücke zu nennen haben, die noch heute von Babylonien her unter uns vorhanden sind. Die alte Zeit verband mit dem Namen „Chaldäer" die Vorstellung der Gelehrsamkeit, insbesondere der geheimen Sternwissenschaft und der Zeichendeutung. Und worin dieses uralte Volk tatsächlich Meister war, darin hat es auch viele anderen unterrichtet. Während man früher die alexandrinischen Gelehrten als die Lehrer in der Astronomie für die Völker der alten Erde ansehen mußte, ergibt sich nun, daß diese Gelehrten selbst wieder Schüler der babylonischen Meister waren. Das babylonische System der Mondstationen z. B. hat seinen Weg nach Indien, Arabien und China gemacht, ein Beweis für den Zusammenhang der antiken Welt. Besonders fruchtbar in ihrer Verbreitung war die Kunst der Astrologie und der verwandten Künste, und auch die von den Sternen abgeleitete Idee der verschiedenen Zeitalter ist zum Gemeingut des Altertums geworden. Bei allem sodann, was in das Gebiet der Zahl gehört, haben wir Grund, nach babylonischer Herkunft zu fragen. Die Heimat der pythagoreischen Zahlenphilosophie, ja sogar des pythagoreischen Lehrsatzes selbst ist allemnach weder Griechenland noch auch Indien, sondern zuerst Babylonien gewesen, und es ist dies vielleicht nur ein Beispiel für manches andere Stück alter Gelehrsamkeit, das von Babylonien nach Persien und Indien oder nach Phönizien und Kleinasien und von diesen Ländern nach Griechenland gewandert ist. Durch die babylonischen Ausgrabungen ist die Forschung somit instand gesetzt, den Weg, den die im Licht des griechischen Altertums klar dastehenden Ideen von ihren Ursprüngen her gegangen sind, um ein ganz beträchtliches Stück weiter zurück zu verfolgen, und es entsteht die reizvolle Aufgabe, die einzelnen Verbindungs-

strecken auf diesem langen Weg aufzuspüren. Auch die Grundlage der Wissenschaft, die handliche Schrift, haben die Babylonier einer großen Anzahl von Völkern übermittelt, denn das Keilschriftsystem sowohl wie das gebräuchliche Material der Keilschrift, der Ton, sind vom Mutterland aus nach allen Himmelsgegenden hin verpflanzt worden. Weiter ist die Vermutung erlaubt, daß abhängig und unabhängig von der Verbreitung der babylonischen Schrift und Sprache Teile der babylonischen Literatur, der Mythen und Epen, zu den Nachbarn und über sie hinausdrangen, wie man z. B. Spuren von dem erwähnten Gilgamesch-Epos unter anderem in der griechischen Sagenwelt finden will. In allen Zeiten ist es sodann besonders der Strom des Handels, der die Kulturelemente von einem Land ins andere überleitet, und da eine solche Großmacht wie die babylonische meist auch die kommerzielle Vorherrschaft führte, so hat der Handel viel Babylonisches in die Welt hinausgetragen. Zunächst die Mittel des äußeren Verkehrs; fast alle Maße und Gewichte des Altertums stammen von Babylonien, das überaus einfache, praktische Maßsystem der Babylonier, das wie unser Metersystem Längenmaß und Körpermaß verband, sowie das von ihnen festgelegte Verhältnis zwischen Kupfer-, Silber- und Goldwert haben für das antike Wirtschaftsleben hervorragende Bedeutung gewonnen. Weiter sind die Industrie und Kleinkunst, insbesondere die Teppichweberei, die Buntziegeltechnik und die Steinschneidekunst dem alten Kulturland manchen Dank schuldig, wie vermutlich die Wurzeln der klassischgriechischen Plastik bis in den reichen Boden Babyloniens und Assyriens hinunterreichen. Endlich gingen mit dem Handel auch Stücke der babylonischen Rechtsanschauung und Gesellschaftsordnung in den Kreis der antiken Welt ein und haben schließlich ihren Anteil an dem großartigen Bauwerk des römischen Rechtssystems mitgehabt.

Da das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auch im geistigen Leben gilt, so muß eine Fortwirkung der babylonischen Kultur bis in die heutige Welt hinein angenommen werden. Was von babylonischem Stoff in den antiken griechischen Organismus überging, was dann später in die Misch-

bildung des orientalisch-europäischen Hellenismus Aufnahme fand und was endlich von babylonischen Ideen im Judentum, Christentum und Islam sich niedersetzte, das hat sich irgendwie in verborgener oder offenkundiger, erkennbarer oder nicht mehr erkennbarer Weise in der abendländischen Kultur forterhalten. Zwar die ganze babylonische Weltanschauung von dem Einfluß der Gestirne auf das Leben der Erdbewohner ist mit dem Durchbruch der neuen Welt- und Himmelserkenntnis zu ihrem Ende gekommen und es ist bezeichnend, daß der Hofastrolog Seni, der so lebhaft an jene Gelehrten der Sternwarten am Euphrat und Tigris erinnert, ein letzter Vertreter jenes alten Glaubens war, der nach Kopernikus und Kepler sich nicht mehr halten konnte. Auch schaut der Mensch der neuen Zeit nicht mehr wie der Babylonier auf die von Anfang an festgelegte Urordnung der kosmischen Natur zurück, sondern auf die immer weiter gehende Entfaltung des menschlichen Geistes, das goldene Zeitalter ist ihm nicht, wie im Altertum überall, eine Wiederholung des ersten göttlichen Anfangs, sondern die schließliche Vollendung der sämtlichen von der Gottheit geliehenen Kräfte. Aber einzelne sichtbare Spuren verraten doch, daß von der uralten babylonischen Kultur bis zur heutigen eine ununterbrochene Linie läuft. So haben sich die Grundzüge jenes ersten Himmelssystems, die Einteilung der Ekliptik, bleibend festgesetzt; auch macht sich die heutige Astronomie daran, zu den alten Chaldäern wieder in die Schule zu gehen und ihre Beobachtungen über den Mondlauf, die Planeten und die Finsternisse sich zu nutz zu machen. Das Tierkreissystem und die meisten Namen der Tierkreisbilder (z. B. Widder, Stier, Zwillinge, Skorpion) sind jetzt noch dieselben wie ehedem; die Benennung der Wochentage nach den Planeten hat sich erhalten. Selbst das Wort Istar, das im Babylonischen oft ein Sammelname für „Sterne“ ist, will man als Mutterwort für Stern, αστρον, englisch star beiziehen. Unsere „heiligen Zahlen“, vor allem die Zahlen 7 und 12, haben aus jener Urheimat der Astronomie ihren heiligen Charakter bis zu uns mitgenommen, ebenso scheint die Unglückszahl 13 von dem babylonischen 13. (Unglücks-)Monat, dem überzähligen Monat, herzurühren, der zum Zweck der Kalenderordnung von Zeit zu

Zeit als Schaltmonat eingeschoben wurde und dessen Tierkreiszeichen der Rabe, der Unglücksrabe, war. Das Zifferblatt der Uhr mit seinen 12 Stundenziffern und seinen 60 Minuteneinschnitten ruht auf der babylonischen Himmelsmessung; das größte babylonische Längenmaß war die Doppelstunde, die heutige Meile, ein Beispiel für die Verbindung von Längen- und Zeitmaß, wie sie von den Babyloniern geübt wurde. Das Sexagesimal- und Duodezimalsystem hat sich über die Welt hin verbreitet und z. B. im Dutzend, im Groschen und im Penny, dem Zwölftelschilling, Nachkommen gefunden. Von solchen Kleinigkeiten ließe sich noch manches anführen und wird noch manches im Lauf der Forschung sichergestellt werden; es sind für sich betrachtet kleine Dinge, aber zusammengenommen stehen sie als Beweis dafür da, daß die Arbeit der alten Kulturvölker nicht umsonst war und daß sie mit dem Untergang dieser Völker nicht auch untergegangen ist. Vielleicht dürfen wir zusammenfassend sagen, daß die Menschheit, wenn sie heute in dem oberen Stockwerk des Gebäudes der Weltkultur wohnt, zuvor durch das mittlere Stockwerk der griechisch-römischen und durch das untere der vorderasiatischen (babylonisch-ägyptischen) Kultur geschritten ist und daß durch die babylonischen Ausgrabungen dieses untere Stockwerk immer mehr bloßgelegt wird, während das mittlere, das der griechisch-römischen Kultur, uns schon seit langem bekannt war.

III. Die Bedeutung der babylonischen Kultur für Israel.

Zu den Ländern, die im Schatten Babyloniens saßen, gehört auch Palästina, und zuweilen hat sich seine Geschichte mit der des Großstaates aufs engste verbunden. Die Ausgrabungen zwingen dazu, mit der Isolierung des biblischen Volkes ein Ende zu machen. Diese Isolierung war von Haus aus eine dogmatische, eine Isolierung der Offenbarung und der Religion Israels, sie hatte aber weiter zu der Meinung verführt, daß dieses Völkchen auch in politischer und kultureller Hinsicht wie in einem Gottesgarten für sich gewachsen sei, indem sowohl die guten Früchte als das Unkraut ganz allein aus dem einge-

friedigten Boden selbst hervorgekommen wären. Diese Anschauung widerspricht allem Leben, auch allem antiken Leben, sie widerspricht dem biblischen Bericht und sie wird durch die Ausgrabungen vollends unmöglich gemacht. Vielmehr erfahren wir aus den keilinschriftlichen Denkmälern, in welchen Lebensbedingungen und Zeitverhältnissen Israel aufgewachsen ist. Zwischen die großen Kulturstaaten des alten Orients, die unter sich durch Verkehrsstraßen verbunden waren und die ihre kleineren Nachbarn unter ihrem Einfluß hielten, lag das winzige Israel hineingebettet, und wir haben anzunehmen, daß nicht bloß der materielle Handel und Verkehr seine Plätze in Palästina hatte, sondern daß auch ein geistiger Austausch zwischen den großen Kulturländern und dem kleinen Kanaan bestand. Das Alte Testament bringt Israel hauptsächlich mit Babylonien und Aegypten in Verbindung; es ist der nationalen Abstammung nach ein Ableger von Babylonien, sofern Abraham aus Mesopotamien kam; ehe Israel sich sodann zu einem Volk zusammenschloß, stand es in der unmittelbaren Nähe der ägyptischen Kultur und bei der Organisation des jungen Volkswesens hatte der ägyptisch geschulte Mose außerdem einen Midianiter an seiner Seite. Uns interessiert im Augenblick nur die Beziehung Babyloniens zu Israel, die entsprechend der nationalen Verwandtschaft auch die engste gewesen sein muß. Auf diesem Punkt aber, auf dem die Flut der Babylonologie sich am mächtigsten ergossen hat, ist vor allem Vorsicht vor Uebertreibung nötig. Es ist nicht recht, dem Volk Israel, das freilich der Quantität nach eine Winzigkeit war, das aber z. B. eine eigene Schrift besaß, alle politische und kommerzielle Selbständigkeit, ja sogar die religiöse Eigenart abzusprechen, und außerdem darf die Beziehung Israels zu Arabien, Aegypten und andern Kulturländern nicht verschwiegen oder wiederum babylonisiert werden. Andrerseits ist allerdings wahrscheinlich, daß im niederen Volksleben Israels manches babylonische Element war, von dem wir aus dem A. T. nichts oder nichts deutliches erfahren.

Naturgemäß war die Berührung zwischen Babylonien und Palästina bezw. Israel nicht immer gleich stark; es gab Zeiten, wo der babylonische Körper nicht imstand war,

weit über sich hinaus zu wirken, umgekehrt kamen Zeiten, in denen ein mächtiger Hauch von ihm ausging, oder Zeiten, in denen die Israeliten in die unmittelbare Nähe seines Einflusses gezogen waren. Die erste Berührung ist wohl damit gegeben, daß die Ahnen der Israeliten aus Mesopotamien kamen, zu einer Zeit, wo die babylonische Kultur längst ihre Entfaltung gehabt hatte; wir haben keinen Grund an dieser Angabe der israelitischen Geschichtschreiber zu zweifeln, wornach also von Anfang an babylonisches Blut in den Adern des biblischen Volks geflossen ist. Die zweite namhafte Berührung wird aus dem Tel-el-amarnafund ersichtlich, der die Zeit um 1400 beleuchtet und uns belehrt, daß Palästina mit seinen Nachbarn bis auf Aegypten sich zu jener Zeit der babylonischen Sprache als der Sprache des politischen Lebens bediente und daß es wohl auch sonst unter den Einfluß der babylonischen Kultur einbegriffen war; jedenfalls mußte es doch für das zwischenliegende Palästina seine Bedeutung haben, wenn der babylonische Großkönig mit dem Pharao im unmittelbaren politischen Verkehr stand. Darnach wäre also sowohl die Gegend, in der Mose sich mit seinem Völkchen zuerst einbürgerte, als auch das Land, in das später die verschiedenen Stämme Israels einzogen, in der Sphäre der babylonischen Weltherrschaft gewesen. Sehr beachtenswert ist, daß zwischen 1400 und etwa 900 ein direkter politischer Zusammenhang zwischen der Nordmacht und Kanaan nicht bestanden hat. In der israelitischen Königszeit ist dann die mesopotamische Großmacht dem kleinen Volk ganz nahe gerückt, so nahe, daß dasselbe von ihr politisch erdrückt wurde und es in seiner politischen Hilflosigkeit nach der Religion des starken Feindes griff, und daß die geistigen Führer des Volkes sich politisch und religiös beständig mit der Großmacht auseinanderzusetzen hatten. Wieviel die Israeliten sodann in und nach dem babylonischen Exil vom fremden Land angenommen haben, ist nicht leicht zu sagen, wohl mehr auf dem Gebiet der äußeren als auf dem der inneren Kultur; besonders ist bezüglich gewisser religiöser Ideen des nachexilischen Judentums, denen man gerne einen babylonischen Ursprung gibt, schwer zu entscheiden, zu welcher Zeit sie in den israelitischen Besitz übergegangen sind.

Was erfahren wir nun durch die Ausgrabungen über Israel und über die Bedeutung Babyloniens für Israel im einzelnen?

Zunächst geben uns die Keilinschriften dankenswerten Aufschluß über die Geschichte Israels. Wir bekommen z. B. als feste Zahlen von den Denkmälern die Zahlen 854 (Schlacht bei Karkar zwischen Salmanassar II und seinen syrisch-palästinensischen Gegnern, worunter Ahab) und 842 (Tributleistung des Jehu an Salmanassar II), wodurch unsere bisherige biblische Chronologie um einiges geändert wurde; wir ersehen, was für ein bedeutender König politisch betrachtet der König Ahab war, der in der religiösen Betrachtung der Bibel wegen seines Götzendienstes verdammt und durch die Persönlichkeit des Elia verdeckt wird; wir lernen den großen Tiglat Pileser kennen, der Damaskus stürzte, das Nordreich Israel bis auf das Stadtgebiet von Samaria einzog und der äußere Anlaß der großen prophetischen Bewegung in Israel wurde; wir lesen den hochtönenden Bericht des Sanherib über seinen Siegeszug in Judäa, über die Einnahme von Lakisch und seinen unverrichteten plötzlichen Abmarsch von Jerusalem; wir verstehen, warum Merodach (Marduk) Baladan, der Babylonier und Rivale der Assyrer, mit dem König Hiskia und anderen Kleinkönigen einen Bund schließen wollte, um die assyrische Vorherrschaft zu brechen. Ganz besonders interessant ist es, nach den Keilinschriften zu verfolgen, wie diese Großmächte, die babylonische und im Wechsel mit ihr die assyrische, genau so wie die heutigen Großmächte, Rußland oder England, den Charakter des Fressenden an sich haben; so lag es in der Natur der mesopotamischen Großmacht, immer weiter nach Westen und Süden vorzudringen, zunächst nach Syrien, dann nach Kanaan und über Kanaan nach Aegypten. War die Großmacht irgendwie im Innern mit sich selbst beschäftigt, so gab das für die kleineren Reiche, Damaskus, Israel u. s. w., eine Zeit der Ruhe und des Blühens; so konnte das israelitische Königreich unter Saul, David und Salomo um das Jahr 1000 entstehen, weil Assur damals gerade durch innere Aufstände genug mit sich selbst zu tun hatte. Der nächste Rivale für Israel war Damaskus, und wenn der Großherr außer Sicht war, so machte sich Damaskus auf den

Sprung, um Israel zu verschlingen, wie z. B. in der Zeit Ahabs; sobald der assyrische Löwe herannahte, blieb den kleineren Staaten nichts anderes übrig, als gegen den stärkeren sich zu verbünden. Damaskus war zugleich das Bollwerk, das Israel gegenüber Assyrien vorgelagert war; als dieses Bollwerk im Jahr 732 fiel, da dauerte es nur noch zehn Jahre und das Nordreich Samaria verschwand gleichfalls aus der Geschichte. Weiter ersehen wir aus den Keilinschriften, wie die kleinen Reiche des Südens in der Not naturgemäß nach Aegypten blickten, denn dieses und die mesopotamische Großmacht stritten um die Weltherrschaft und Aegypten war der ständige Gegner des größeren Kulturstaates im Norden; da aber das Nilland ein zu schlaffer Organismus war, so versagte es immer im entscheidenden Moment. Die Politik der Propheten, die Ermahnung zum Stillesein und gottvertrauenden Stillebleiben, erweist sich auch nach den Keilinschriften als die politisch einzig richtige für den religiösen Zweck Israels; gegenüber dem Ungeheuer Assyrien war eine politische Selbständigkeit absolut ausgeschlossen, hätten sich nun Israel-Juda freiwillig unterworfen, so hätten sie als assyrische Provinz wie in der nacherilischen Zeit eine ruhige und sichere Existenz haben und der Religion leben können. Aber der Patriotismus, mit dem das israelitische Völklein für seine Selbständigkeit kämpfte und starb, ist menschlich betrachtet auch eines Mitleids wert. Endlich dürfen wir wohl noch die Ergebnisse des Tel-el-amarnafundes für die Kenntnis der israelitischen Geschichte anführen. Wir erfahren daraus, daß schon ums Jahr 1400 die Stadt Urusalim (Jerusalem) eine bedeutende Fürstenresidenz war, eines der Stadtkönigtümer, in die das Land Kanaan zerfiel und die unter der Hoheit des Pharao standen; außerdem hören wir von den Chabiri, schwärmenden Nomaden und Halbnomaden, die immer von Zeit zu Zeit von Osten oder Süden her in das Kulturland der kanaanitischen Stadtkönige einfielen und sich von den letzteren als Söldner in dem beständigen Bruderkrieg anwerben ließen. Dieses Wort Chabiri wird mit dem Wort Hebräer identifiziert und man nimmt an, daß auch die Hebräer, aus denen die Israeliten hervorgingen (denn der Begriff Hebräer ist weiter als der Begriff Israeliten)

in der gleichen Weise schwärmend in Kanaan eindrangen, sich allmählich gruppenweise da und dort festsetzten, bis sie schließlich das Land in ihren Besitz bekamen. Man hat auch darauf aufmerksam gemacht, daß wir in unserer Ansicht über den Urstand des Volkes Israel seit dem Amarnafund bzw. überhaupt seit den babylonischen Ausgrabungen recht bedeutend umlernen müssen; hatte man sich früher das Volk Moses allzusehr in einem anfänglichen Nomadenzustand gedacht, aus dem es sich politisch und religiös allmählich zu einem bäuerlichen Kulturvolk entwickelt hätte, so sehen wir jetzt dasselbe von Haus aus in dem Bereich einer umfassenden Kultur ansässig. Das ist wichtig für die Geschichte Israels und für die Geschichte der Religion Israels. Und endlich bekommen wir durch die Ausgrabungen Anlaß, über die Geschichtlichkeit der ersten Anfänge des biblischen Volkes und der Persönlichkeit des Mose etwas zuversichtlicher als bisher zu denken; seitdem jene graue Vergangenheit wieder aufgestanden ist, können wir es wohl nicht mehr für unmöglich halten, daß mehr als tausend Jahre später ein kleiner Rechtsstaat aus der Hand Moses hervorging.

Die Politiker Israels und Judas haben einstens bald nach Aegypten bald nach Assyrien und Babylonien ausgeschaut; dementsprechend ist für die Kenntnis der israelitischen Geschichte unbedingt wertvoll, die Geschichte jener Kulturstaaten auch in den Einzelheiten zu wissen. In der Tat wird uns der Lebensgang des kleinen Völkleins in Kanaan erst recht plastisch und in vielen Zügen erst recht verständlich, wenn das Licht der Keilinschriften darauf fällt und wenn wir ihn in dem Buch der Weltgeschichte verfolgen, das auf den babylonisch-assyrischen Denkmälern geschrieben ist. Es ist dies m. A. nach der größte Nutzen, den die Keilinschriften uns bezüglich des A. T. geleistet haben und noch leisten werden, der Nutzen im Gebiet der Profangeschichte Israels. Verwandt damit ist der Dienst, den die Keilinschriften der alttestamentlichen Forschung dadurch leisten, daß sie geographische und archäologische Bestimmungen, die die hebräische Bibel gibt, kontrollieren, bestätigen oder erklären; ebenso steht die hebräische Sprachwissenschaft in einem lebhaften Wechselverhältnis mit der assyriologischen Grammatikkunde und Lexikographie.

Im bisherigen hat uns das beschäftigt, was die Keilinschriften uns von Israel erzählen; im folgenden suchen wir zusammenzustellen, was von dem großen Kulturland in das kleinere Volk hinübergeflossen ist. Ohne Zweifel haben wir ein Recht zu sagen, daß Israel seine Kultur in weitem Umfang den Babyloniern verdankt. Der babylonische Staat ist um Jahrtausende älter als der Anfang des israelitischen Volkes; als Israel geboren wurde und an der Hand Moses die ersten Schritte tat, hatte das Gesetz Hammurabis (um 2250) schon tausend Jahre in der Welt sein Wesen gehabt. Als daher das junge Volk sich in Kanaan einsiedelte, traf es dort eine ihm überlegene Zivilisation an, die gewiß mit vielen babylonischen Elementen durchsetzt war. Im eigentlichen Gebiet der Kultur ist Israel wohl überhaupt lebenslänglich abhängig geblieben, das kleine Volk war nicht imstande, als selbständiger Faktor in die Geschichte der Kultur einzugreifen; es war numerisch zu schwach und zu ungünstig gelegen und doch andererseits nicht abgeschlossen genug, um für sich zu bleiben und sich für sich zu entwickeln, sondern mitten hingesetzt auf die Straße zwischen Babylonien und Aegypten. Nun ist es ja doch überall so im Leben der Völker, daß die Zugehörigkeit zu dem politischen Verband eines großen Reiches auch die kulturelle Abhängigkeit von dem betreffenden Großstaat in sich schließt, wie das gewaltige römische Reich die Formen seiner Zivilisation überall hintrug, oder daß ein kleiner, der Nationalität nach verwandter Stamm in kultureller Hinsicht mit dem größeren Bruder marschiert, wie die deutsche Schweiz und das deutsche Reich sich kulturell zusammenrechnen. Dementsprechend wird auch Israel eben ein Zweig an dem großen Baum der babylonischen Kultur gewesen sein.

Zweifellos hat Israel die Fundamente der rein äußeren Kultur, des wirtschaftlichen Lebens und des kommerziellen Verkehrs von dem älteren und bedeutenderen Staatswesen übernommen. Maß, Gewicht und Geld haben die Israeliten bei ihrem Eintritt in Kanaan, bei ihrem Austritt aus der Barbarei in die Zivilisation, als babylonisches Gemeingut angetroffen und fortgeführt, die hebräischen Namen für das Gold-

gewicht (Schekel) und für das Silbergewicht (Mine), sowie das Wort für Silber z. B. stammen aus dem babylonischen Lexikon, und wie der Babylonier mißt auch der Israelite nach den vom menschlichen Körper genommenen Maßen (Elle, Spanne, Finger). Auch die Vorliebe für bestimmte Zahlen (heilige Zahlen, wie besonders die Zahlen 7 und 12), sowie für die ganze schematische Chronologie scheinen die israelitischen Geschichtschreiber nicht von selbst gefaßt, sondern im letzten Grund von der babylonischen Wissenschaft und von der astronomischen Weltanschauung jener Priestergelehrten entnommen zu haben. Die Entdeckung des Kodex Hammurabi sodann hat natürlich zu einem Vergleich zwischen dem altbabylonischen Recht und der Tora Israels lebhaft aufgemuntert. Insbesondere gibt das sog. Bundesbuch eine Reihe merkwürdiger Parallelen zu dem Gesetz des Hammurabi. Die buchstäblichste Aehnlichkeit besteht zwischen dem israelitischen jus talionis (Auge um Auge . . .) und dem entsprechenden Paragraphen des Hammurabi: wenn jemand einem anderen das Auge zerstört, so soll man ihm das Auge zerstören; wenn jemand die Zähne von einem andern seinesgleichen ausschlägt, so soll man ihm die Zähne ausschlagen. Da und dort erscheint allerdings die Tora sowohl in der Form als in der Anschauung primitiver, älter als das babylonische Recht, doch hat dies seinen Grund wohl nicht darin, daß beide Rechtssysteme auf ein gemeinsames älteres zurückgingen, von dem die Tora die frühere Fassung darstellen würde, vielmehr vertritt die Tora in mancher Hinsicht, wie z. B. im Gebot der Blutrache, den roheren Kulturzustand, in dem das heranwachsende Israel noch war. Daß das israelitische Gesetz vom Kodex Hammurabi abhängig ist, kann kaum geleugnet werden, jedenfalls ist sicher, daß die Tora auf dem durch das Hammurabigesetz gebildeten Kulturboden aufbaut, andererseits läßt sich nicht bestreiten, daß die Israeliten auf dem gegebenen Boden sich ein selbständiges Recht geschaffen haben. Insbesondere weist der religiöse Charakter des israelitischen Gesetzes auf eine prinzipielle Verschiedenheit des Geistes der beiden Rechtssysteme.

Ebensowenig wie das israelitische Recht darf der israelitische

Kultus zum bloßen Plagiat aus dem Babylonischen gemacht werden. Aber wir finden bei einer Durchsicht des keilinschriftlichen Materials, daß im kultischen Leben Israels, in der äußeren Handhabung der Religion, eine vielfältige Verwandtschaft mit den babylonischen Formen war. Mehrere Bezeichnungen von Opfern und rituellen Handlungen haben die Israeliten mit den Babyloniern gemein (sebach, nesek, ḳeṭoret, ḳiddasch, ḳadesch, ḳipper [urspr. = abwischen], salach), weiter aber auch verschiedene Opferarten und die Auffassung derselben, die Idee des Tieropfers als eines stellvertretenden Opfers, die zwölf Schaubrote, die Bestimmungen über die Qualifikation zum Priesterdienst, Aehnlichkeiten im Orakelwesen und in den Trauerbräuchen. Die Verwandtschaft weist nicht immer auf Abhängigkeit und manches von dem Aufgezählten mag seinem Ursprung nach nicht bloß babylonisch, sondern allgemein menschlich sein, aber das natürlichste ist, daß die Israeliten es von der babylonischen Kulturwelt übernommen haben, denn auch der Kultus gehört zum ganzen äußeren Bestand der Kultur. Direkte Entlehnungen kultischer Bräuche von Assyrien und Babylonien, wie sie in der Königszeit vorkamen und von den Propheten als Götzendienst bezeichnet wurden, brauchen wir hier nicht zu erwähnen. Der Sabbat sodann als Abschluß der siebentägigen Woche hat sich möglicherweise aus der ähnlichen Einrichtung des babylonischen schabattu herausentwickelt; die Neumondfeier wird von der Heimat der Mondverehrung aus sich verbreitet haben; der Name Jahwe findet sich auf den Tontafeln in außerisraelitischem Gebrauch, z. B. als Bestandteil von syrischen Fürstennamen und vielleicht auch von alten babylonischen Namen, meist in der Form Jahu, aus der sich dann die hebräische Form Jahwe gebildet hätte. Ferner ist das hebräische Wort für Prophet, nabi, höchstwahrscheinlich mit dem babylonischen nabu verwandt; nabu ist der Sprecher, der Verkündiger, und zwar der Verkündiger des Schicksals, Nabu (Nebo) der Gott der Schicksalsbestimmung, so daß also der nabi von Haus aus der Verkündiger des Schicksals wäre, was mit dem Wesen der israelitischen Prophetie vorzüglich übereinstimmt. Endlich ist die formelle Abhängigkeit der israelitischen Psalmen von

den babylonischen kaum zu leugnen, wenn auch die Verschiedenheit des Geistes größer ist als die Aehnlichkeit des äußeren Gewandes.

Die von Babylonien ausgehende astronomische Weltanschauung hat die israelitische Gedankenwelt in manchen Stücken beeinflußt. So ruht die priesterliche Chronologie des heiligen Volkes auf dem Prinzip der Gestirnbewegung und die räumliche Einteilung des heiligen Landes in zwölf Teile, die dem Tierkreis entspricht, ist auf das Himmelssystem gegründet, ebenso können wir die künstliche Anlage des Lagers und des Tempels, wie sie der Priesterkodex beschreibt, kultische Symbole, wie der siebenarmige Leuchter, Spekulationen über die Engel und den Kosmos, wie in Ezechiel und in der Johannesapokalypse, mit Hilfe des in Babylonien entstandenen astronomischen Denkens besser verstehen. Auch die Bedeutung des Begriffs derek = Handlungsweise läßt durchblicken, wie die himmlische Ordnung der Gestirne zugleich die Norm des göttlichen Willens und die sittliche Ordnung in der Menschenwelt ist. Ueberhaupt nimmt das A.T. an der von Babylonien her bekannten Idee teil, daß die Erde das Abbild des Himmels sei und die irdischen Vorgänge und Einrichtungen den himmlischen kongruieren. Der Mensch ist das Bild Gottes, die Israeliten sind die Sterne bezw. die guten Sterne (Jahwe Zebaot daher gleicherweise der Gott der himmlischen wie der irdischen Heerscharen), dem Abfall der Sterne entspricht der Abfall der Heiden, die abgefallenen Sterne sind als Götter über die Heiden gesetzt. Diese Gleichheit der irdischen und der himmlischen Vorgänge kommt besonders in der Eschatologie zum Ausdruck, oder genauer, für die letzte Zeit wird ein Zusammenfließen der irdischen und der himmlischen Sphäre geglaubt: es tritt eine chaotische Unordnung in der Sternenwelt und in der Menschenwelt ein, der Himmelsmensch nimmt die Führung im Weltall an, die Menschen werden zu den Sternen erhoben, Himmel und Erde werden Ein Gebilde, eine neue Welt. Auch die andere Konsequenz der astronomischen Weltanschauung, die wir vorne erwähnten, die Idee der Prädestination ist in den jüdischen Glaubensbestand übernommen worden, der Gedanke, daß der Weltlauf von Uranfang an festgelegt sei, daß Gott seine auserlesenen Werkzeuge

von lange her zu ihrem besonderen Dienst verordnet habe, daß alle die Ereignisse der Geschichte im voraus in himmlischen Büchern eingeschrieben seien und sich daher mit unabänderlicher Notwendigkeit vollziehen, daß in der „Fülle der Zeiten", d. h. wenn die von Gott vorausbestimmte Zeit vollendet ist, das erwartete Ende eintreten werde. Hiermit berührt sich noch die Vorstellung von dem Buch des Lebens und von der Aufzeichnung der bösen und der guten Werke, die sich im Judentum wie zuerst in Babylonien findet. Weiter erinnert die scheol des A.T. an die babylonischen Schilderungen der Unterwelt, und überaus wahrscheinlich ist der babylonische Einfluß in der Lehre von den Engeln und Dämonen: die sieben Erzengel, die vier Kerube, die Vorstellung von den menschengestaltigen geflügelten Kraftwesen, von der himmlischen Ratsversammlung und vielleicht auch vom Satan sind vermutlich aus Babylonien in die israelitisch-jüdische (wie zum Teil in die persische) Spekulation übergegangen. Was endlich die alttestamentlich-jüdische Eschatologie betrifft, so hat sich am Außenwerk derselben, wie eben bemerkt, manches als babylonisch herausgestellt; die Forscher gehen aber noch weiter und wollen die ganze Idee von einem Welterlöser, der die Dämonen bezwingt, alle Finsternis vertreibt und die Weltherrschaft bekommt, auf das Urbild von dem Gott Marduk zurückführen, der als der Gott des Lichts den Sieg über die Finsternis feiert und die Herrschaft über das All empfängt.

Der Tag, an dem man auf den Tontafeln den Bericht über die Sintflut fand, ist im Kalender der Keilschriftforschung stets als ein besonderer aufgeführt worden. Und die Folgezeit schien immer neue Ueberraschungen über die Aehnlichkeit der biblischen und der babylonischen Urgeschichte bringen zu wollen. Indem wir die urgeschichtlichen Erzählungen der Reihe nach anführen, erwähnen wir nur die Berührungspunkte, sodann das äußere und das innere Verhältnis der beiderseitigen Berichte. Dabei handelt es sich nicht bloß um einen Vergleich mit den babylonischen Urgeschichten, sondern mit den babylonischen Anschauungen überhaupt. Auch die Keilinschriften geben mehrerlei Schöpfungsberichte, einen Hauptbericht, den man mit

Gen 1 vergleicht und der die Schöpfung des Menschen als Abschluß bringt und einen der wie Gen 2 die Schöpfung des Menschen an den Anfang rückt, sie geben die Vorstellung vom Menschen als einem von Tonerde genommenen und als einem nach dem Bilde der Gottheit geschaffenen Wesen. Ferner erscheint das Chaos in Gen 1 wie ein mythologischer, von auswärts eingedrungener Rest; die Tehom (artikellos wie ein Eigenname) erinnert an das Urungeheuer Tiāmat der babylonischen Sage, das der Gott Marduk auseinanderspaltet, und an die auch sonst im A.T. sich findende Vorstellung von dem wilden Meer, dem Urwasser, das von dem Schöpfergott zum Gehorsam gezwungen wird; der Pluralis in Gen 1_{26} und die Idee des gottgleichen Urmenschen 1_{27} berühren fremdartig. Die ganze Auffassung der Weltschöpfung als des frühjährlichen Lebensanfanges nach der Periode des beständigen Regens, die Spaltung der oberen und der unteren Wasser, die Sammlung der Wasser in den unterirdischen Ozean, auf dem dann die trockene Erde wie der Deckel auf einem Topfe liegt, stimmen zum babylonischen Weltbild. Sodann ist der babylonische Hauptbericht auf sieben Tafeln verzeichnet, wie die Bibel von den sieben Tagen der Schöpfungswoche redet, wobei freilich die Tafeln den Tagen im einzelnen nicht entsprechen. Die Reihenfolge der geschaffenen Lebewesen ist beidemal in der Hauptsache dieselbe: Sterne, Tiere, Mensch; die Sterne folgen in Gen 1 den Pflanzen, weil sie Lebewesen sind und weil sie daher zu den Bewohnern gehören, die vom vierten bis sechsten Tag in die Räume hineingebracht werden, welche vom ersten bis zum dritten Tag erstanden.

Zwischen der biblischen Paradieserzählung und dem babylonischen Adapamythus ist keine innere Verwandtschaft, denn Adapa kommt um das Paradies bezw. um die Unsterblichkeit nicht durch Sünde, sondern durch ein Mißverständnis. Auch sonst findet sich zu der Erzählung vom Sündenfall keine babylonische Parallele. Gemeinsam ist indes der Geschichte von Gen 2 f. und jenem Mythus die Reflexion über die Entstehung der menschlichen Sterblichkeit überhaupt, auch ist die Vorstellung vom Paradies selbst, vom Lebensbrot und Lebenswasser, wie wir sehen, in

Babylonien zu Hause. Weiterhin zeigt nun der keilinschriftliche Sintflutbericht eine merkwürdige Uebereinstimmung mit manchen Details der biblischen Geschichte: der Held der Sintflut ist der letzte einer Reihe von zehn Urvätern bezw. Urkönigen, die alle ungeheuer lang gelebt haben. Die Sintflut erstreckt sich über die ganze Menschheit und kommt als Strafgericht der Götter wegen der Sünde der Menschen, einer der verschiedenen babylonischen Berichte vertritt diese Auffassung besonders deutlich. Utnapischtim, der Liebling des Gottes Ea, wird von seinem Gott ohne Wissen der andern Götter durch ein Traumgesicht in Kenntnis gesetzt und angewiesen, ein Schiff nach bestimmten Maßen zu bauen, es mit Erdpech dicht zu machen und Lebenssamen aller Arten auf dasselbe zu bringen. Utnapischtim nimmt seine Familie, alle Arten von Lebewesen und die Kunsthandwerker auf das Schiff, durch welch letzteren Zug das Fortbestehen der Kultur gesichert wird; zu der von Gott bestimmten Stunde verschließt er das Tor. Nun bricht die Sintflut los, Sturm und Wasser bringen den Menschen den Untergang sechs Tage lang. Am Morgen des achten Tages sitzt das Schiff auf einem Berg auf und bleibt da weitere sechs Tage. Sodann läßt Utnapischtim eine Taube aus, die wieder zurückkehrt, eine Schwalbe, die gleichfalls wieder kommt, und einen Raben, der nicht mehr zurück will. Daraufhin verläßt Utnapischtim das Schiff und bringt den Göttern ein Dankopfer zum Geruch des Wohlgefallens. Ea bittet den Obergott Bel, doch in Zukunft keine Sintflut mehr über die Menschen zu verhängen. — Die Geschichte vom Turmbau findet sich in den Keilschriften (bis jetzt wenigstens) nicht, vielleicht ist sie originalisraelitisch und will den Hochmut babylonischer Kultur malen; ihre Vorlage hat sie allerdings in den babylonischen Stufentempeln, die eine Verbindung zwischen Himmel und Erde darstellen sollen.

Man sieht, die Aehnlichkeit zwischen Babylonien und Israel geht gerade in diesem vielbeliebten Punkt, in der Urgeschichte, in Wirklichkeit sehr nahe zusammen. Doch bleibt die Verwandtschaft in einigen äußeren Einzeldingen bestehen, und sie verlangt eine Erklärung: ist der biblische Bericht vom babylonischen abhängig oder läßt sich die Verwandtschaft anderswie

begreifen? Diese Frage hängt mit der allgemeineren zusammen, ob die urgeschichtlichen Erzählungen ein Produkt der Gelehrsamkeit oder ein volkstümliches Gebilde waren, und da mir zwar der Sintflutbericht als etwas Volkstümliches erscheint, die Schilderung von Gen 1 aber nicht, so empfiehlt es sich mir, beides getrennt zu betrachten. Die Erzählung von Gen 1 geht gewiß nicht auf eine Uroffenbarung zurück, die sich in ihrer reinen Gestalt auf die biblische Berichterstattung fortgeerbt, in Babylonien aber die polytheistische Form angenommen hätte; ebensowenig liegt dem beiderseitigen Bericht die Erinnerung an eine geschichtliche Urtatsache zu grunde, vielmehr haben wir eine Spekulation über die kosmologische Frage vor uns, die das denkende Gemüt eines Kulturmenschen wohl frühe bewegen mochte. Nun ist der biblische Bericht um viele hundert Jahre jünger als der babylonische und enthält fremdartige Elemente, die wir aus der Religion Israels nicht, aus der babylonischen Situation und Gedankenwelt aber zum Teil begreifen können (Urwasser, Tehom); es ist daher überaus wahrscheinlich, daß der biblische Schriftsteller die babylonische Spekulation übernommen hat, wobei wir glauben dürfen, daß der alte babylonische Schöpfungsmythus den israelitischen Gebildeten jederzeit zur Verfügung stand und daß er von den Poeten (Psalmen, Hiob) in seiner plastischeren Form des Kampfes zwischen Jahwe und dem Meerungeheuer, von dem Priestergelehrten in einer vergeistigten Weise benutzt wurde. Vielleicht war der Mythus den Gebildeten innerhalb der Kulturnationen im Lauf der Jahrhunderte so allgemein bekannt geworden, daß man an seine Herkunft direkt gar nicht mehr dachte.

Bei der Sintflut erhebt sich zunächst die Frage, was diese Erzählung sagen will, ob sie ursprünglich ein Sonnen- bzw. Mondmythus war oder nicht vielmehr, was mir wahrscheinlicher ist, auf ein geschichtliches Ereignis zurückgeht und erst später dann, wie manche andere Sagen, zu einem siderischen Mythus verwandelt wurde. Dieses geschichtliche Ereignis, auf das der keilinschriftliche wie der biblische Bericht anspielt, muß jedenfalls in Babylonien geschehen sein; das ist der einzig mögliche Boden der Flut, dort hat die Flut sogar die chronologische Bedeutung einer

Epoche bekommen („vor der Flut“, „nach der Flut“). Ebenso sicher ist, daß die biblische Erzählung mit der babylonischen, im Unterschied von den übrigen Flutsagen der Welt, eng zusammengehört, und daß der babylonische Bericht lang vor dem israelitischen entstanden ist, da die keilinschriftliche Aufzeichnung, die wir haben, noch über 2000 hinaufreicht. Wie ist nun die Verwandtschaft zu erklären? Hier wie beim Schöpfungsbericht lehnen wir die Annahme einer göttlich gegebenen Urtradition, die sich ins A.T. hinein untadelig, in Babylonien als Mißbildung forterhalten hätte, als unerwiesen und unwahrscheinlich ab. Auch das ist schwer glaubhaft, daß die Ahnen Israels noch eine Erinnerung an den geschichtlichen Vorgang der wirklichen Sintflut nach Kanaan mitgebracht und ihren Nachkommen überliefert hätten, ohne die Bekanntschaft mit der babylonischen Erzählung; die Uebereinstimmung in den einzelnen kleinen Zügen der Berichte spricht dagegen. Wir werden vielmehr anzunehmen haben, daß die biblische Erzählung aus der babylonischen hervorgegangen ist, wodurch uns auch etliche primitive Vorstellungen in den biblischen Kapiteln begreiflicher werden. Und zwar glauben wir, daß die babylonische Sage in Kanaan bekannt wurde, daß die Israeliten sie bei ihrem Eintritt in Kanaan oder später kennen lernten und sich aneigneten und daß die israelitischen Schriftsteller sie hernach aufnahmen und für ihre Darstellung bearbeiteten. Es wäre dann mit dem babylonischen Sintflutbericht ähnlich ergangen wie mit dem Adapamythus, von dem wir aus den Amarnatafeln wissen, daß er in Kanaan im Umlauf war.

Durch dieses Zeugnis der babylonischen Denkmäler verlieren die biblischen Erzählungen nichts von ihrer Größe. Im Gegenteil. Zwar müssen wir offen und ehrlich zugeben, daß die biblischen Geschichtschreiber fremde Stoffe, menschliche Stoffe aufgegriffen haben und daß vieles von dem was in der Urgeschichte steht, nicht göttliche Offenbarung ist, sondern menschliche Sage und menschliche Spekulation. Aber wir sehen, daß die biblischen Schriftsteller nicht etwa den babylonischen Geist übernahmen, aus dem die Urgeschichten entstammten, daß sie vielmehr jene babylonischen Traditionen in den Bereich ihres eigenen, durch-

aus verschiedenen Geistes hereinzogen. Und seitdem wir durch die Ausgrabungen diese menschlichen Traditionen kennen, wissen wir erst, wie groß und stark der prophetische, gottgegebene Geist Israels gewesen ist. Man hat mit Recht an Faust erinnert und darauf hingewiesen, was die massive Volkssage vom Faust in der souveränen Hand Goethes geworden ist; man kann an Statuen der klassischen griechischen Kunst denken, die der äußeren Form nach ihre Abstammung von unbeholfenen antiken Vorbildern verraten, aber doch gegenüber den letzteren wie eine Offenbarung erscheinen. Der Geist, auch der Geist Gottes, schafft nicht aus dem Nichts, sondern er behandelt den gegebenen primitiven, rohen Stoff. Was hat der prophetische Geist der biblischen Geschichtsschreiber aus dem babylonischen Sintflutbericht gemacht! Die biblische Erzählung ist ja selbst in manchen Zügen eine kindliche Erzählung, aber sie steht hoch über der babylonischen da: die Auslieferung des göttlichen Beschlusses an Utnapischtim ist ein Verrat des einen Gottes an der Götterversammlung; Utnapischtim wird nicht wegen seiner Frömmigkeit bewahrt, sondern wider den Willen des Obergottes durch List errettet; als die Leute den babylonischen Noah fragen, warum er die Arche baue, muß er sie nach seines Gottes Rat hinters Licht führen, damit sie umso sicherer in ihr Verderben rennen; wie die Unwetter der Sintflut einherstürmen, wird es den Göttern selbst angst und bang, gleich dem Zauberlehrling, der die Geister rief; nach geschehener Flut streiten die Götter miteinander, daß so viel Unheil angerichtet wurde, und endlich wie der babylonische Noah sein Opfer zurichtet, da heißt es: die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den guten Duft, die Götter sammelten sich wie die Fliegen um den Opferer. Ebenso wird die babylonische Schöpfungsdarstellung von dem Kampf zwischen Marduk und dem Ungeheuer Tiāmat, bei dem die andern Götter voll Angst und Begier zuschauen, weil es sich für sie um Sein oder Nichtsein handelt, in der Bibel zu einem Preis auf die lautlose Allmacht Gottes. Schon die persische Religion, die diesen Mardukkampf übernimmt und daraus den Sieg des Lichtgottes über den bösen Satan macht, hat das babylonische Gefäß, die Natursage, mit ganz neuem sittlichem Gehalt gefüllt; in der bib-

lischen Darstellung von Gen 1 ist kein Kampf mehr zwischen zwei Gewalten, sondern das rein geistige Schöpfungswort des einen guten Gottes.

Es ist also zwischen den beiderseitigen Berichten wohl etliche Aehnlichkeit in der Form, aber ein fundamentaler Unterschied des Geistes, und das was für uns religiös und sittlich wichtig ist, das finden wir nicht in der babylonischen, sondern in der biblischen Darstellung. Die Götter der keilinschriftlichen Erzählung sind nicht schlechter und nicht besser als die Götter und Göttinnen, deren Lebens- und Liebesgeschichten wir aus den griechischen Sagenbüchern wissen; sie leben in der Niederung menschlicher Leidenschaften und weisen sich dadurch als Gebilde der unfertigen Phantasie des Menschen aus. — Ebenso wie mit den urgeschichtlichen Berichten verhält es sich mit dem Sabbat; der Name und die allgemeine Form der Einrichtung mögen übernommen sein, der Sinn der Einrichtung ist ein ganz anderer geworden. In Babylonien ist der Sabbat ein Aberglaube, ein Unglückstag, an dem alle Geschäfte stillstehen, weil kein Segen darauf liegt, er ist ein Bußtag, an dem der Zorn der Götter versöhnt werden muß; in Israel ist er ein göttlicher Tag der Ruhe und des besonderen Segens geworden. Endlich ist das Vorkommen des Jahwenamens außerhalb Israels für die Entstehung und Entwicklung der Jahweidee innerhalb Israels ohne tiefere Bedeutung.

Mit den bisher behandelten Gegenständen sind wir in der Hauptsache nur an der Peripherie der israelitischen Religion gestanden, denn wir werden weder die kultischen Gesetze noch die genannten urgeschichtlichen Erzählungen in erster Linie studieren, wenn wir die Religion des biblischen Volkes kennen lernen wollen. Es ist indes in letzter Zeit behauptet worden, daß auch der Gedanke des Monotheismus, der die prophetische Religion Israels von Mose an auszeichnet, in Wirklichkeit von Babylonien stamme und von dorther zu den Führern des israelitischen Volkes gekommen sei. Die inschriftlichen Belege, die man zum Beweis hiefür herbeitrug, haben sich zwar nicht als stichhaltig erwiesen; aber es wurde die tiefer einschneidende Ansicht aufgestellt, daß der Monotheismus eine uralte Idee sei, die insbeson-

dere von den gebildeten Priesterschaften der alten Kulturvölker, also in erster Linie von der Babyloniens, vertreten und von ihnen aus sozusagen als ein Element der wissenschaftlichen Bildung überall hin verbreitet worden sei. Ein an den Tag getretenes Beispiel hiefür sei die monotheistische Reform des Pharao Chuenaten um 1400, die uns belehren könne, wie die monotheistische Idee im Geheimen immer bestanden habe und an gewissen Punkten in die Oeffentlichkeit gerückt wurde. Von der babylonischen Priesterschaft aus sei die monotheistische Idee auch in den Anschauungskreis der Israeliten eingegangen; dort aber — und das sei das Auszeichnende an Israel — sei diese Idee nicht Geheimbesitz der Priester bezw. der Gebildeten geblieben, sondern das Fundament des Volksbewußtseins geworden. Der Kern dieser religionsgeschichtlichen Theorie liegt in der Ansicht, daß die religiöse Entwicklung Israels aus den von Babylonien her gegebenen Kräften erklärbar sei. Und dies hängt mit der allgemeinen Annahme zusammen, daß der materielle und geistige Besitz des Volkes Israel sich rein aus der Kraft der alten babylonischen Kultur herausgebildet habe. Es ist dies eine Art deistischer Weltanschauung; wie man in der älteren Theologie von einer Uroffenbarung sprach, die am Anfang alles Geschehens gegeben war und von der aus sich alles einzelne im Lauf der Menschheitsgeschichte entwickelte, so wäre hier an den Anfang des Geschehens eine Urkraft gesetzt, die Urkraft der babylonischen bezw. vorderasiatischen Kultur, aus der sich alles weitere, das Leben der kleinen einzelnen Völker, in materieller und geistiger, kultureller, sittlicher und religiöser Hinsicht entfaltet hätte. Bei diesem Entfaltungsprozeß hätten dann insbesondere die sittlichen und religiösen Anschauungen das Massive, Polytheistische und Naturhafte abgestreift und sich immer mehr gereinigt bis zu der Höhe der Entwicklung, wie sie in Israel sichtbar wird. Bei dieser Theorie muß naturgemäß die Bedeutung jener Urkraft möglichst stark unterstrichen, die Originalität und Sonderart der später entstandenen Völker, wie besonders Israels, möglichst beschränkt werden, damit nichts über den Rahmen jener von Anfang gegebenen Urpotenz hinausrage.

Diese religionsgeschichtliche Theorie von der Verbreitung des Monotheismus als einer babylonischen Spekulation und von der allmählichen Entwicklung der israelitischen Religion aus der babylonischen Kultur heraus hat indes wenig Wahrscheinliches und Befriedigendes an sich. Denn einmal hat der Glaube an den Einen Gott Jahwe in Israel nicht als eine spekulative Idee priesterlicher Kreise begonnen, sondern als eine durchaus praktische Angelegenheit des religiösen Gemüts, wobei Jahwe zunächst nicht zur Welt, sondern zu Israel in Beziehung gesetzt war. Die eigentliche monotheistische Theorie, das Bewußtsein von der Weltbedeutung des früheren Volksgottes Jahwe, und damit die dogmatische Beweisführung und Polemik sind in Israel soviel wir sehen erst mit Deuterojesaia recht lebendig geworden. Sodann aber ist es unmöglich, die Religion Israels bloß als eine Fortentwicklung der babylonischen Urform zu verstehen. Gerade die genauere Kenntnis der babylonischen Kultur und Religion, die wir durch die Ausgrabungen erhielten, hat die totale Verschiedenheit der israelitischen und der babylonischen Religion klar gestellt. Wenn auch einzelne Aehnlichkeiten in Form und Inhalt da sind, der Geist beider Religionen ist ein grundsätzlich anderer und bewegt sich gerade in entgegengesetzter Richtung, der eine in der Richtung des Vergänglichen, der andere in der Richtung des Ewigen. Erinnern wir uns noch einmal, mit welcher Ueberlegenheit der israelitische Glaube die babylonischen Urgeschichten aus dem Dunkel in seine reine Atmosphäre zwang, oder vergleichen wir die Bußpsalmen der Babylonier, das literarische Kleinod ihrer Religion, und die Bußpsalmen der Hebräer, so erkennen wir diese grundsätzliche Verschiedenheit. Und was wir in Babylonien an echter Frömmigkeit finden, sind Ausnahmen, vereinzelte Höhepunkte, Lichtblicke einzelner erleuchteter Geister, die ihr Geheimwissen für sich behielten, in eigenem Interesse oder weil die Masse unreif dafür war. Daneben breiten sich in der babylonischen Religion die blinde Vielgötterei und der Bilderdienst, die Zauberei und der unsittliche Naturdienst ungehemmt und als die wesentlichen Stücke des eigentlichen offiziellen Kultus aus. In Israel dagegen sehen wir fast von Anfang an, d. h.

von Mose bezw. Abraham an, den wirksamen Kampf zwischen den Vertretern der höheren Welt und den Vertretern des Diesseits, zwischen den Predigern der kultlosen Sittlichkeit und der opferverlangenden Priesterschaft, zwischen den Propheten und den Politikern, und diese Vertreter Gottes ziehen sich mit ihrem Glauben und Wissen nicht in die Mysterienwelt zurück, sondern sie predigen es laut auf der Gasse; sie unterliegen zwar bei Lebzeiten, aber es gelingt ihnen doch, daß das Volk im Lauf der Jahrhunderte an den Einen Gott als an den Schöpfer und Regenten der Welt glaubt, daß es seine sittlichen Gesetze für selbstverständlich hält, und daß die Predigt mehr gilt als der Kultus, die Synagoge mehr als der Tempel. Und zwar haben die Vertreter der Religion und der Sittlichkeit in Israel diesen ihren Kampf zum Teil gerade im Gegensatz zu den religiösen Uebungen und Anschauungen der benachbarten babylonischen Großmacht geführt und haben ihrem Volk an diesem Gegensatz die eigene Wahrheit klar zu machen gesucht. Außerdem ist es vor allem eine Erscheinung gleich beim Eintritt der israelitischen Religion in die Welt, die diese Religion als etwas Einzigartiges aus den Religionen heraushebt, das ist die Erkenntnis von dem geschichtlichen Wesen des Jahwegottes, dessen größte Taten in der Führung seines Volkes, in dessen äußerer und innerer Organisation geschehen. Damit ist dieser Gott Israels von vornherein über die Götter der Natur hinaufgestellt und die israelitische Weltanschauung weit mehr mit geschichtlichem und sittlichem Gehalt gefüllt als die babylonische, deren Kern die äußere siderische Ordnung und deren Konsequenz die Verehrung des Naturhaften gewesen ist. Und wie die Religion Israels von Haus aus den geschichtlichen Zug an sich hat, so erkennen wir in ihr auch im ganzen weiteren Verlauf das Hinstreben auf ein bestimmtes Ziel, das planmäßige Bauwerk, bei dem jede aktive Gestalt ihren bestimmten Platz hat, bei dem insbesondere jeder der prophetischen Geister zusammenwirkend seinen unentbehrlichen charakteristischen Beitrag gibt. So können wir schließlich von einem geschichtlichen Ergebnis der israelitischen Religion sprechen, sofern sie in das Christentum hinübergeführt hat, während die babylonische Religion in den Zustand

der Wüste verfiel.

Das Verständnis für den geistigen Gehalt dieser von Anfang bis zum Schluß zweckerfüllten Religion führt notwendig dazu, in ihr ein Werk Gottes zu erblicken, in viel tieferem Sinn als es von anderen Religionen gilt. Wir können es in der religiösen Geschichte Israels mit Händen greifen, wie der lebendige Gott dieses Volk vom ersten Beginn an nach den Tiefen seines Geistes für seinen gewissen Plan erzogen hat. Wir finden wohl die Spuren dieser göttlichen Erziehung auch außerhalb Israels bei anderen Völkern. Die religiösen und sittlichen Höhepunkte in dem Gang der anderen großen Völker sind auch aus Gottes unmittelbarer Kraft, so die Reform des Chuenaten in Aegypten, der die Verehrung des Einen Gottes durchzusetzen strebte und die Tempel der anderen Götter in Schutt legte, das Motto des Zaratustra in der altpersischen Religion: Arbeit des sittlichen Menschen für den Sieg des Lichtgottes, die schwungvolle Anbetung in manchen Götterhymnen der alten Babylonier und die Anfänge des Schuldbewußtseins in ihren Bußspalmen. Aber diese Erscheinungen haben den Charakter des Ausnahmsweisen an sich und stellen sich nicht in die große Linie eines geschichtlichen Plans, wie wir ihn bei Israel erkennen, sie vermögen daher auch nicht, der Religion, zu der sie gehören, in ihrer Gesamtheit den Offenbarungswert zu verleihen. In der Lebensgeschichte Israels dagegen sehen wir das einheitliche Werk Gottes: göttlich ist der köstliche Inhalt, der von Anfang an in das Gefäß Israels gefaßt war, wobei die Unscheinbarkeit des Gefäßes das Wunderhafte des Inhalts vollends erweist; gottgewirkt ist die fortlaufende Reihe religiöser Heroen, die den geistigen heiligen Gott in ihrer persönlichen Erfahrung erlebten und dieses Erlebnis zum Gemeinbesitz zu machen suchten.

Durch diese Männer ist Israel nach Gottes Ratschluß zum Volk der Religion geworden; wirklich wertvoll an Israel ist nur seine Religion und verglichen mit den übrigen Religionen als Gesamterscheinungen ist die israelitische in ihrer Gesamtheit Offenbarungsreligion. Durch eine fortdauernde, im Kampf mit dem gemeinen Menschengeist sich durchsetzende Erziehung hat Gott

dieses Werk in Israel vollbracht; diese Erziehung Gottes ist nicht in eine Urkraft oder eine Uroffenbarung beschlossen, wir denken uns Gott nicht als einen sterbenden Vater, der bei seinem Hingang den unmündigen Kindern seine Erziehungsgrundsätze hinterläßt, sondern als einen lebendigen Vater, der die Erziehung seiner Söhne beständig besorgt. Die Erziehung Gottes ist auch nicht mit dem identisch, was im Alten Testament steht; wir dürfen im Gegenteil gerade dem jüngstgeführten Streit um die babylonischen Funde dankbar sein, wenn er das Verständnis dafür verbreitert hat, daß im Buch der israelitischen Religion allerlei Menschliches und Mangelhaftes sich findet, mancher Ausspruch des jüdischen Rassengeistes, manche kindliche Gottesdarstellung, manche Verirrung ins Kleinliche und Aeußerliche, Erscheinungen, die den alten Inspirationsglauben in die Schranken seiner Berechtigung zurückweisen möchten. Israel hat späterhin seinen besonderen Beruf selber erkannt und hat sich deswegen den Erstgeborenen Gottes genannt, und obwohl auch außerhalb Israels echte Religion lebte, ist dieser Anspruch doch richtig und ist Israel doch das Volk der Religion gewesen, wie auch außerhalb Griechenlands echte Kunst war und wir doch die Griechen das Volk der Kunst nennen dürfen. Es scheint, daß die antiken Völker die Bausteine zum Fundament des geistigen Baus der Menschheit zusammentragen mußten, wobei jedes Volk seine besondere Aufgabe hatte, und es scheint, daß sie noch mehr als die Völker von heute auf diese Aufgabe beschränkt waren, um Großes in ihr zu leisten: wie die Griechen die klassische Kunst herbeibrachten, die Römer das Rechts- und Staatswesen, die Babylonier den Sinn für die gesetzmäßige Bewegung der irdischen und der himmlischen Welt, so die Israeliten die Religion. Was also Babylonien der Welt geleistet hat, das ist eben nicht die Religion, sondern das Verständnis für die zahlenmäßige Ordnung des Weltbildes; was Israel der Welt geleistet hat, liegt nicht im Gebiet der Kultur, sondern der Religion. Und wir erfahren durch einen Vergleich zwischen Babylonien und Israel, daß ein Völkchen kulturell von dem größeren Nachbarn abhängen mag und doch hinsichtlich der Religion und Sittlichkeit einen durchaus eigenen und weit bedeutenderen Weg geführt werden kann.

Fassen wir zusammen, was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen:

1) Die Keilinschriften machen uns die Geschichte Israels lebendig und hell; sie zeigen, wie das Bauernvölkchen der Israeliten auf dem babylonischen Kulturboden aufwuchs, wie es in die Weltpolitik der Großmächte hineingezogen wurde, wie es sich tapfer wehrte und wie es tapfer unterlag.

2) Die Keilinschriften lehren uns ferner, daß das Volk Israel auch in kultischer und religiöser Hinsicht manches von dem großen und älteren Bruder übernahm; wir sind dankbar dafür, daß wir einige Vorlagen biblischer Berichte kennen lernten; wir werden dadurch aufgefordert, das Menschliche und das Göttliche an der biblischen Geschichte zu unterscheiden, die menschliche überkommene Form und den göttlichen prophetischen Geist, der die babylonische Form original und meisterlich behandelte.

3) Wir können gerade aus den Keilinschriften beweisen, daß die prophetische Religion Israels etwas Einzigartiges war und daß dieses Einzigartige aus Babel nicht erklärbar ist; vielmehr ruht es auf der Selbsterschließung und auf der eigenhändigen Erziehung Gottes. Für die Bibel dienen also die Keilinschriften mehr indirekt als direkt, mehr in Peripherischem als in Zentralem; weitaus das Wichtigste, was wir von den Ausgrabungen lernen, liegt

4) auf dem Gebiet der Profangeschichte und der Profankulturgeschichte. Hier haben die Keilinschriften bis jetzt schon Großes geleistet. Sie wecken einen Toten auf, der Jahrtausende lang im Schlaf lag. Dieser Tote ist die alte babylonische Kulturmacht; wir sehen mit Staunen, wie schon zwischen 4000 und 3000 vor Chr. eine gewaltige Kulturwelt lebte und wirkte, weithin sich ausbreitete und in manchen Erbstücken bis jetzt noch fortdauert. Diese Kulturwelt ist für uns interessant auch ganz abgesehen von der Bibel und von der Beziehung zu Israel; wir haben so viel Freude an der Geschichte, daß wir sie um ihrer selbst willen, nicht bloß um der Religion willen betrachten. Es gelüstet den menschlichen Geist, alle Fernen des Weltalls zu erkennen, von einem Pol zum andern, es gelüstet ihn gleichermaßen, alle Fer-

nen längst vergangener Zeiten zu ergründen und bis zu den Anfängen des Menschengeschlechtes grabend und tastend vorzudringen. Und weil die Kunde von den babylonischen Ausgrabungen in den letzten Monaten weithin in der zivilisierten Welt gehört wurde, dürfen wir vielleicht hoffen, daß dadurch bei denkenden Männern und Frauen der Sinn für das Werden der Dinge um einen Grad freier und weiter geworden ist.

Die Ueberwindung der mechanistischen Lehre vom Leben in der heutigen Naturwissenschaft.

Von

lic. theol. R. Otto in Göttingen.

In einem früheren Aufsatze über „die mechanistische Lebenstheorie und die Theologie" [1]) war versucht worden, die Theorieen darzustellen, mit denen heutige Biologie und Physiologie versucht, das Geheimnis des Lebens aufzulösen und auch auf diesem Gebiete die „rein kausale" Betrachtung und zwar im Sinne chemisch-physischer und letztlich mechanischer Kausalität, mathematisch-quantitativem Ermessen sich fügend, einzuführen. Die sechs Linien, auf denen dabei ihr Unternehmen vorangeht und ihre Beweise sich bewegen, waren gezogen worden, und nachdem durch sie ihr Bild im ganzen umrissen war, war erwogen, ob Theologie, wenn etwa die mechanistische Betrachtung gelänge, zu ihr ein Verhältnis gewinnen könne. Die Lösung der Sache durch den Hinweis, daß Teleologie kausales Erklären nicht ausschließe sondern fordere, in dem Sinne, wie Lotze dies schon seinerzeit nachgewiesen hatte, hatte sich als zur Hälfte ausreichend erwiesen, zur Hälfte nicht. Gewichtige allgemeine Einwände gegen das Recht der mechanistischen Betrachtung hatten sich von selber eingestellt. Und ein Ueberblick über die jetzt sich wieder erneuende und immer mehrende Kritik der Fachmänner gegen die Einseitigkeiten der lange herrschenden

1) Jahrg. 13, Heft 3, S. 179—212.

Schullehre war in Aussicht genommen worden. — Das letztere soll im folgenden versucht werden. Es wird sich handeln um eine Darstellung der neuen Bewegung im Gebiete der Lebenslehre, die man ziemlich unzulänglich die „neovitalistische" zu nennen pflegt. Sie ist der Theologie in mehr als einer Beziehung interessant, da sie in der Tat eine Ueberwindung des Mechanismus bedeutet und der religiösen Weltbetrachtung erlaubt, sich auf einer breiteren Grundlage zu bewegen als auf der etwas schmalen Lotze'schen. Wie sehr und wie ferne, das wird sich im Verlaufe der Uebersicht deutlicher herausstellen.

Es steht mit der Lebenslehre zurzeit ganz überraschend ähnlich wie mit ihrem Komplement, der Lehre von der allgemeinen Entwicklung der Organismenwelt. Die großen Schullehren, hier der Darwinismus und dort die mechanische Deutung des Lebendigen, kommen ins Wanken, nicht durch die Kritik der Außenstehenden, sondern durch die Männer des Faches und der Schule selber. Und das Interesse, das die Theologie daran hat, ist beiderseitig gleich: das transzendente Wesen der Dinge und die Tiefe der Erscheinung, die jene Theorieen leugneten oder zudeckten, reißt sich wieder auf. Das Inkommensurable und das Geheimnis der Welt, dessen die Religion zum Atmen vielleicht noch nötiger bedarf als des Rechtes zu teleologischer Betrachtung, bricht deutlich wieder in die allzusehr rationalisierte und mathematisierte Welt herein und stellt sich wieder her gegen die zähen, andauernden Versuche, es zu vergewaltigen. Zum Vorteile von beiden: der Naturwissenschaft wie der Religion. Der Religion: denn sie verträgt sich schwer mit der Allgemeinherrschaft mathematischer Betrachtung. Der Naturwissenschaft: denn indem sie die Einförmigkeit quantitativer Betrachtung aufgibt, gibt sie nicht ihre „Grundlage" und ihr „Daseinsrecht" auf, sondern eine petitio principii und ein Vorurteil, das sie nötigte, die Natur zu entleeren statt sie zu erklären und der Natur Wege vorzuschreiben statt die Wege der Natur zu finden.

Der Rückschlag gegen die einseitig-mechanistischen Theorieen ist sehr mannigfaltig verschieden: er geht bei den einzelnen Forschern aus teils von der Theorie als Ganzem, teils von einzelnen

Teilen und auf einzelnen Linien derselben. Er hebt an mit der bloßen Kritik und Einwendungen, die sich begnügen zu versichern, daß man „vorläufig“ doch noch weit entfernt sei von einer chemisch-physischen Auflösung des Lebensrätsels, und steigert sich durch alle Grade bis zur völligen emphatischen Verwerfung der Lehre als einer die Forschung hemmenden Zeit- Idiosynkrasie und kritiklosen Schulvoreingenommenheit. Er bleibt bei bloßem Proteste und der Erweisung der Unzulänglichkeit der mechanistischen Erklärung stehen, ohne für das Gebiet des Vitalen eine eigene selbständige theoretische Formulierung zu versuchen, oder er unternimmt eine Lebenslehre als selbständige Grundwissenschaft mit Autonomie der Lebensvorgänge, oder er erweitert sich entschlossen zu metaphysischer Betrachtung und Spekulation. In alledem gibt er einen so eigenen Abschnitt heutiger Ideen- und Problem-Bewegung, daß er anziehend wäre auch ohne das Interesse, welches ihm von seiten religiöser und allgemein idealistischer Weltauffassung her in so besonderem Maße zukommt. Die angegebenen Gegensätze und Unterschiede geben zugleich den geeigneten Leitfaden ab, nach dem sich unser Stoff gruppiert. Am maßgebendsten ist dabei der Gesichtspunkt, wieweit der Widerspruch gegen den Mechanismus rein Protest und Kritik bleibt, und wieweit er sich zu eigenen positiven Lehren erhebt und zusammenfaßt.

Noch Liebig und Joh. Müller waren trotz der Harnsäure und der sich immer mehrenden organischen Verbindungen, die es gelang rein auf chemischem Wege herzustellen, Vitalisten geblieben. Die folgenden Generationen erst, etwa von der Mitte des vorigen Jahrhunderts, waren bei uns, besonders unter der Führung von Dubois-Reymond, zum entschiedenen Mechanismus übergegangen und hatten die Anschauungen der Schule immer siegreicher bestimmt. Doch blieb auch, wenn schon gehalten und vorsichtig, der Widerspruch von Anfang an nicht aus. Der typische „Vorsichtige“ ist hier, ganz ebenso wie in Sachen des ungefähr gleichzeitig aufkommenden Darwinismus [1]), Rudolf Virchow. Seine Bedenken

1) Vgl. über seine ganz gleichlaufende Stellung zum Darwinismus: Theol. Rundschau, Jhrg. VI, S. 186 ff., in Otto „Darwinismus von heute und Theologie“.

und Einschränkungen setzen sehr bald nach dem Auftreten der neuen Lehre selber ein. In seiner „Cellular-Pathologie“ [1]) von 1855 und in seinem Aufsatze „alter und neuer Vitalismus“ 1856 [2]) redet er aufs neue einer „vis vitalis“ das Wort. Falsch sei der alte Vitalismus. Er habe eigentlich nicht von einer vis sondern einem spiritus vitalis geredet (S. 9). Natürlich haben die Stoffe im lebenden und nicht lebenden Körper durchaus die gleichen Eigenschaften. Aber trotzdem „muß man doch einmal die naturwissenschaftliche Prüderie aufgeben, in den Lebensvorgängen durchaus nur ein mechanisches Resultat der den konstituierenden Körperteilen inhärierenden Molekularkräfte zu sehen“ (VIII 23). Der wesentliche Grund des Lebens ist eine mitgeteilte abgeleitete Kraft neben den Molekularkräften (S. 20). Woher sie komme, sagt er nicht. Er gleitet um das Problem herum mit sehr allgemeinen Ausdrücken, die seine selbstverständliche Zugehörigkeit zur neuen Schule retten sollen und die zugleich die auffällige Unfähigkeit Virchows für präzises Problemstellen offenbaren. In einer „gewissen Zeit der Entwicklung der Erde“ entstand sie, als die gewöhnlichen mechanischen Bewegungen in vitale „umschlugen“ (22). Aber als solche war sie dann „eine besondere Form von Bewegung, welche von der großen Konstante der allgemeinen Bewegung abgelöst, neben derselben in steter Beziehung zu derselben hinläuft“ (— mehr hat wohl nie ein Vitalist behauptet —). Nachdem so der Rückzugsweg des „Umschlagens“ „zu einer gewissen Zeit der Entwicklung“ gesichert ist und die nötigen Versicherungen gegen den „diametralen, dualistischen Gegensatz“ eingelegt sind, werden nun fast alle Einwürfe gegen den Mechanismus gemacht, die dem Vitalismus zur Verfügung stehen. Schon die katalytischen Fähigkeiten der Fermentkörper sind oberhalb der „gewöhnlichen“ physikalischen und chemischen Kräfte (23). Auch mit der Bewegung des Kristallisierens ist die Lebensbewegung unvergleichlich. Denn Lebenskraft ist nicht den Stoffen immanent, sondern immer Produkt vorhergegangenen Lebens (26). Im ein-

---

1) Archiv für patholog. Anatomie und Physiologie. Bd. VIII.
2) Bd. IX.

fachsten Wachstums- und Ernährungsvorgange spielt die vis vitalis schon als vitalis eine Rolle. Wievielmehr in den Formgestaltungsvorgängen. In den „Reizvorgängen" beweist das Leben seine Spontaneität in „Antworten" u. s. w. „Peu d'anatomie pathologique éloigne du vitalisme, beaucoup d'anatomie pathologique y ramène." — Viel „anzufangen" ist mit einer solchen Stellungnahme nicht. Sie läßt die Theorie dem einen der Gegner, die Praxis dem andern, und das Problem auf dem Punkte, wo es war.

Mit Virchow wäre aus älterer Generation auch noch der Physiologe William Preyer zu nennen, der „Mechanismus" und „Vitalismus" und „Dualismus" gleich sehr bestritt und gegen die „Lebenskraft" die schon solenn und offiziell gewordenen Erklärungen erließ und doch sicher von den Mechanisten wie Vitalisten für einen Vitalisten erklärt werden müßte. (Vgl. „Ueber die Aufgabe der Naturwissenschaft", Jena, 1876. „Naturwissenschaftliche Tatsachen und Probleme". „Physiologie und Entwicklungslehre" 1886, in der Sammlung des allgemeinen Vereins für deutsche Literatur. Und „Aus Natur- und Menschenleben". Ebd.). Er ist noch entschiedener als Virchow, sofern er sich nicht mit dessen allgemeinen Erklärungen vom „Entstehen" der Lebenskraft und vom „Umschlagen" der bloß mechanischen Energieen in die vitale abfindet sondern entschieden festhält an dem omne vivum e vivo und deswegen die Ewigkeit des Lebendigen in der Welt lehrt und die generatio aequivoca abweist. Der große Irrtum der mechanistischen Proteste entstand durch die sich häufenden physikalischen Erklärungen einzelner Lebenserscheinungen und durch die vielen Nachbildungen chemischer Erzeugnisse des Tier- und Pflanzen-Stoffwechsels. Aber daraus zog man einen Fehlschluß. „Wer aus den chemischen und physischen Eigenschaften des befruchteten Eies die Notwendigkeit herzuleiten hofft, daß daraus nach einer gewissen Zeit ein Tier hervorgehen werde, von Hunger und Liebe geplagt, der hat eine verzweifelte Aehnlichkeit mit dem armseligen Homunkulusfabrikanten". Das Leben gehört zu den nicht abzuleitenden und nicht aufzulösenden Grundfunktionen des Weltseins. Nur aus Leben erzeugt sich von Ewigkeit her Leben. — Da auch

Preyer die Kant-Laplacesche Hypothese anerkennt, so steigt er zu Gedanken auf, die mit Fechners „kosmoorganischen“ Berührungen haben. Auch im feuerflüssigen Sonnenball hat Leben seinen Sitz, vielleicht viel allgemeiner und reicher als wie es jetzt ist. Und das jetzige ist vielleicht nur eine geringere und isoliertere Modifikation jenes allgemeineren [1]).

In jüngeren und jüngsten Generationen sind unter den Männern des Faches als Gegner der mechanistischen Einseitigkeiten

1) Diese Gedanken reifen sich nicht aus und verkleiden sich poetisch, z. B. wenn er das Spiel der Flammen selber mit Lebensprozessen vergleicht. Aber ihres poetischen Beiwerkes entkleidet geben sie ihren guten Sinn, auf den man immer geleitet wird, wenn man nicht naturalistisch voreingenommen ist oder andererseits anthropomorphe Vorstellungen vom Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen, des Göttlichen zum Natürlichen mitbringt. Läßt man nur die ganz- oder halbmaterialistische Vorstellung beiseite, als ob teleologisches Geschehen, Lebensvorgänge, schließlich Empfindungs- und Bewußtseinszustände „Funktion“ einer „Substanz“, eines Stoffes sein sollen, so kann man ganz wohl von ihnen als allgemeinen „kosmoorganischen“ Funktionen des Weltseins reden in dem Sinne nämlich, daß sie überall da mit Notwendigkeit auftreten, wo die Bedingungen dazu sich verwirklichen. In der Vorstellungsweise der Potenz- und Aktuslehre würde das heißen, daß alle möglichen Stufen höheren und höchsten Geschehens semper et ubique potentiell im Weltdasein gesetzt sind und dann und da sich aktualisieren, wo die physischen Prozesse soweit gediehen sind, daß sie ihnen die Möglichkeit dazu geben. — Preyers Gedanken fangen in allerletzter Zeit wieder an lebendig zu werden. Vorläufig in romantischer Form, z. B. in Willy Pastors „Lebensgeschichte der Erde“. (Leben und Wissen, Bd. 1. Lpzg. 1903). Und Fechner scheint in gewissen Kreisen, die durch die gleichzeitige Verehrung und Verbindung von moderner Naturwissenschaft, Häckel, Romantik, Novalis und andern Gegensätzen gekennzeichnet werden, direkt eine Auferstehung erleben zu sollen. Typus dieses Kreises ist etwa W. Bölsche. — Sehr natürlicherweise ist Pastor auch aufmerksam geworden auf die neuerlichen Anschauungen von Schroens bezüglich der Kristallisation. Daß omne crystallum e crystallo, ganz ebenso wie omne vivum e vivo, war eigentlich längst ein Riegel gegen mechanistisches Ableiten. Schroen aber setzt die Kristallisation in Parallele mit organischen Vorgängen, so daß nun nicht die angebliche Klarheit und Evidenz des Unorganischen — nach früher beliebter Methode — über die Stufen der Kristallisation ins Reich des Lebendigen eindringen, sondern umgekehrt das Geheimnis des Lebens nach unten zu sich ausdehnen und fortsetzen würde.

wohl am meisten genannt die Bunge, Rindfleisch, Kerner von Marilaun, Neumeister, Wolff. Eine eigene nicht ganz deutlich zu rubrizierende Gruppe unter ihnen könnte man die Tektonisten nennen. Mit ihnen im sachlichen Zusammenhang steht Reinkes „Dominantenlehre". Driesch ist von ihnen ausgegangen und bietet das anziehendste Beispiel einer konsequenten Fortentwicklung von der Einsicht in die Unmöglichkeiten der Mechanistik zu eigenen ausgestalteten vitalistischen Theorien. Wieder eine sehr eigene Stellung zu den Problemen nimmt Hertwig ein. Die originellste Erscheinung auf dem ganzen Gebiete ist vielleicht Albrechts Lehre der „verschiedenen Betrachtungsweisen". Mit K. Schneider, bei dem die neuen Gedanken sich in metaphysischer Spekulation fortsetzen, wäre etwa die Reihe zu schließen. Mehrere Begleiter und Zwischenglieder fügen sich diesen Haupterscheinungen ein.

Beachtenswert und viel beachtet ist der allerdings etwas undeutliche Aufsatz des Würzburger Pathologen E. von Rindfleisch „Neovitalismus" (in „Deutsche medizinische Wochenschrift" 1895 Nr. 38). Mehr aber als er steht im Vordergrunde des Streites G. Bunge in Basel, der unter den Physiologen schon seit längerer Zeit den Vitalismus vertreten und versucht hat, Analogien und Veranschaulichungen vitaler Bewirkung zu schaffen. Ausführlich schon in seinem „Lehrbuche der phys. und pathol. Chemie" (2. Aufl. 1889), in dessen erstem Kapitel „Vitalismus und Mechanismus". Mechanistische Rückführung des Lebensgeschehens auf nur physikalisch-chemische Kräfte sei unmöglich. Es werde auch immer unmöglicher bei näherer Kenntnis. Grade für dieses Zusammensinken mechanistisch scheinbar schon gefundener Lösungen führt er eine Reihe überzeugender Beispiele an. Die Aufnahme des Speisesaftes durch die Wände des Darmkanales hindurch schien ein mechanisch verständlicher Vorgang von Endosmose und Diffusion zu sein. Aber in Wahrheit stellt sich heraus, daß es vielmehr ein Wahlvorgang ist, ausgeübt durch die Zellen des Darm-Epithels ganz in Analogie des Wählens und Verschmähens der Nahrung etwa von Amöben. Ebenso „wählt" das Epithel der Milchdrüse die zweckmäßigen Stoffe aus dem Blute aus. Mechanisch unmöglich zu

erklären ist die Direktive der zahllosen einzelnen physikalischen und chemischen Vorgänge im Organismus, sind die verblüffend sinnvollen Reaktionen im Einzelleben der Zelle (Selbstregulation der Arcellen durch Gasbläschen), die auf psychische Prozesse im Plasma deuten, sind die Rätsel der Formgestaltung und besonders der Vererbung: wie leistet es ein Spermatozoon, von dem 500 Mill. auf eine Kubiklinie gehen, alle Eigentümlichkeiten vom Vater auf den Sohn zu übertragen! In Vorlesung III setzt Bunge sich mit dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft auseinander. Die Auseinandersetzung geht unbewußt wieder in den Bahnen des Cartesius: alle Bewegungsvorgänge und Arbeitsleistungen in der lebendigen Substanz sind Auswirkungen gespeicherter Spannkräfte, wobei sich die Summen von Leistung und Anwendung gleich bleiben. Aber deren Auslösung und dabei deren Richtung ist ein Faktor für sich, der selber die Summe der Spannkräfte weder mehrt noch mindert. „Occasio“ und „causae“ treten wieder ins Spiel. Die Spannkräfte sind das Geschehen-Wirkende, bedürfen aber ihrer occasiones zur Auslösung, wie ein Stein zur Erde fällt vermöge der bei seinem Aufhängen gespeicherten potentiellen Energie, aber erst fallen kann, wenn der Faden durchschnitten ward. Die Leistung der occasio selber steht dabei draußen und außer Verhältnis zur verursachten Wirkung: es ist einerlei, ob man den Faden mit einem Rasiermesser leicht durchschneidet oder mit einer Kanonenkugel durchschießt. — Inzwischen ist Bunges Buch, erweitert, in fünfter Auflage erschienen, als „Lehrbuch der Physiologie des Menschen“ (Lpzg. 1901). Die betreffenden früheren Ausführungen erscheinen hier wieder unter dem Titel: „Idealismus und Mechanismus“. Die Einsprachen sind dieselben geblieben. Man meine, es sei nur eine Frage der Zeit, so müsse es gelingen, den Nachweis zu führen, daß der ganze Lebensprozeß nur ein komplizierter Bewegungsvorgang sei. Aber die Geschichte der Physiologie lehre genau das Gegenteil (S. 3). Alle Vorgänge, die sich mechanisch erklären lassen, sind grade keine Lebenserscheinungen. In der Aktivität — da steckt das Rätsel des Lebens. — Lösung dieses Rätsels nun wird hier noch entschiedener aber nicht sehr deutlich im „Idealismus“ vom Selbstbewußtsein und seinen Leistungen

aus gesucht. „Physiologus nemo nisi psychologus“ (S. 11)[1]).

Wie weit man selbst auf seiten entschlossen mechanistischer Betrachtung doch der Kritik entgegenkommen muß, dafür ist Kassowitz: Allgemeine Biologie (2 Bde., Wien, 1899) ein lehrreiches Beispiel. Sehr ernsthaft geht er in langer Ausführung und Prüfung den verschiedenen Versuchen und Theorieen nach, die Haupterscheinungen des Lebens mechanistisch abzuleiten (I S. 13). Die Theorieen vom Organismus als Wärmemaschine, die osmotische, die Fermenten-, die elektro-dynamische, die molekular-physikalische Theorie werden in Kap. 3—14 mit erstaunlicher Sachlichkeit und Sorgfalt geprüft und im „Ignoramus“ von Kap. 15 der Mißerfolg dieser zumeist mit einem so enormen Aufwande von Scharfsinn geschaffenen Hypothesen festgestellt. „Der Mißerfolg . . . . ist ein . . . eklatanter . . .“, und offen wird eingestanden, daß in schrillem Gegensatze zu früherer Hoffnungsfreudigkeit sich jetzt in Bezug auf mechanistisch-experimentelle Durchforschung der lebenden Organismen wieder resignierte Stimmung geltend mache und sogar Fachmänner ersten Ranges wieder ernstlich mit der Lebenskraft zu rechnen anfangen. Jene Zusammenbrüche und diese Zugeständnisse geben nicht eben ein großes Vorurteil für die nun doch selber neuversuchten mechanistischen Theorieen.

Gleichsam als Ideal schien der mechanistische Standpunkt noch in dem umfassenden Lehrbuche der physiologischen Chemie von R. Neumeister (2. Aufl. 1897) festgehalten zu sein. (Vgl. S. 3 „vorläufig zu verzichten“.) Ganz verlassen aber und energisch bekämpft wird er in dessen neuester Schrift „Betrachtungen über das Wesen der Lebenserscheinungen“ (Jena 1903). Er läßt die ganz großen Probleme vitalen Geschehens, wie Formgestaltung, Vererbung, Regeneration aus und bezieht sich wesentlich auf die physiologischen Leistungen des Protoplasma, speziell auf die Nahrungsaufnahme und den Stoffwechsel. Und teils mit Bunges teils mit eigenen Beispielen erweist er in enger Fühlung mit Wundtschen Anschauungen, daß auch diese unteren Lebenserscheinungen unmöglich zu erklären sind aus Ursachen chemischer

1) Die Ausführungen sind gesondert erschienen als Einzelvortrag: G. Bunge, Vitalismus und Mechanismus, Leipzig, 1886.

Affinität, physikalischer Diosmose u. s. w. Bei den Wahlvorgängen (z. B. beim Ausscheiden des Harnstoffes und dem Festhalten des Zuckers im Blute) ist der „Zweck klar, der Grund nicht zu erkennen". Psychische Prozesse wirken im Protoplasma bereits mit als quali- und quantitatives Empfindungsvermögen. Und alle mechanischen Prozesse im Lebendigen sind durch solche erst eingeleitet und dirigiert. Die physikalischen, chemischen, mechanischen Gesetze gelten vollwertig, aber sie beherrschen nicht vollkommen (S. 29). Und die lebendige Substanz ist zu definieren als „ein eigentümliches chemisches System, dessen Moleküle durch eine eigenartige Wechselwirkung psychische und materielle Vorgänge in der Weise erzeugen, daß die Prozesse der einen Art stets von den Prozessen der andern Art ursächlich bedingt und eingeleitet werden" (S. 56). Die psychischen Erscheinungen selber gelten ihm als transzendent, übersinnlich, „mystisch", ihrerseits fraglos auch streng kausalem Zusammenhange unterstehend, aber einem solchen, dessen Kausalität uns für immer verschlossen ist. Von dieser Grundanschauung aus weist er in ausführlicher Auseinandersetzung die Erklärungen durch die Analogieen der Fermente, Enzyme (S. 72: nur spaltende, keine aufbauenden Enzyme. S. 86. Enzymwirkung intracellular aber nicht intraprotoplasmar), katalytischer Vorgänge zurück, im einzelnen besonders gegen Ostwalds Energismus und Verworns Biogenhypothese sich richtend [1]).

Neumeisters Ueberlegungen bewegen sich — angreifend — auf der „zweiten Linie" der mechanistischen Theorie. Lehrreich für die „fünfte", für das Problem der Formgestaltung in seiner heutigen Lage, ist der kurze inhaltvolle Aufsatz von Fr. Merkel (Nachrichten der k. Gesellsch. der Wschften. zu Göttingen. Geschäftl. Mitt. 1897, Heft 2). „Welche Kräfte wirken gestaltend auf den Körper der Menschen und Tiere?" Der Aufsatz hält sich, offenbar absichtlich, fern von den Schlagworten der Kontroverse. Kurz wird die mechanische Betrachtung und das Spiel mit me-

1) S. 97. 98. Verworns Beispiel von der Schwefelsäurefabrikation. Vgl. in unserem früheren Aufsatze die „zweite Linie" der mechanistischen Theorie, auf der sich die Neumeistersche Schrift wesentlich bewegt. Vgl. bes. Jhrg. 13, S. 189.

chanischen Analogieen und Modellen abgewiesen. (S. 30) „Wenn Dinge, welche an sich mechanischen Erklärungen zugänglich wären, vor sich gehen, ohne daß die mechanischen Prämissen gegeben sind, dann müssen wir nach anderen Kräften suchen, welche unser Verständnis fördern". Und ruhig kehrt man zurück zu der alten schlichten Vorstellungsform der „regulativen" und der „formativen Kraft", die als Vermögen sui generis den „Energiden", den eigentlich lebendigen Teilen der Zelle beigelegt werden. Die Zellenenergide trägt in sich das „Muster" der Organisation und die teilweise oder vollkommene „Fertigkeit" den ganzen Organismus hervorzubringen und wieder hervorzubringen. Die beiden „Kräfte" aber „bedienen" sich als ihrer Werkzeuge im einzelnen der physikalisch-chemischen Kräfte. — Die Dinge so beschreiben, heißt natürlich nicht, das Problem lösen, sondern es verbildlichen. Aber daß man heute wieder so verfährt und verfahren muß, wenn man die Dinge einfach und so wie sie sich wirklich geben bezeichnen will, das grade ist das Lehrreiche daran.

Unter den heutigen Vitalisten fast der meistgenannte (außer Driesch wohl überhaupt der meistgenannte) ist G. Wolff, Privatdozent, früher in Würzburg, jetzt in Basel. Er hat nur kurze Aufsätze und Vorträge veröffentlicht, die sich zunächst auch nicht sowohl auf den Mechanismus als speziell auf die Kritik des Darwinismus bezogen („Beiträge zur Kritik der darwinschen Lehre" als Abdruck aus dem biologischen Zentralblatte 1898 gesondert erschienen). Aber schon in diesen war das Hauptargument das des Schlußkapitels: die spontane Zweckmäßigkeit des Lebendigen selber, die alle Zufallstheorieen zur Erklärung der Zweckmäßigkeiten in Ontogenie und Phylogenie beiseite schiebt. Und in seinem Vortrage „Mechanismus und Vitalismus" (Lpzg. 1902), in welchem er sich besonders gegen Bütschlis Verteidigung des Mechanismus wendet, tritt die uns angehende Frage allein in den Vordergrund. Trotz ihrer Kürze haben diese Schriften die Kontroverse sehr stark auf sich gezogen, weil hier besonders präzis das Eigentümliche der Standpunkte umschrieben und das Problem herausgestellt wurde. Was seinen Kritiken Ausgang und besonderen Impuls gab, das war ein von ihm selber durch ein sehr

glückliches Experiment beigebrachter empirischer Beweis der erstaunlichen Regenerationsfähigkeit und des spontanen Zweckhandelns des Lebendigen. Es gelang ihm, den Beweis zu liefern, daß eine Triton-Eidechse, der die Augenlinse herausgenommen ward, imstande ist, dieselbe neuzubilden. Das Gewicht dieses Beweises steigert sich noch, wenn man im einzelnen die hier auftretenden und konkurrierenden Unmöglichkeiten mechanistischer Deutung verfolgt. (NB! Nicht „Wiederbildung von der Wunde aus, sondern Ersatzbildung von anderem Orte her." Driesch.)

Man sollte erwarten, daß wenn irgendwo so in der Pflanzenbiologie die mechanistische Betrachtung hätte durchdringen müssen. Denn die Pflanzen als beraubt der Innerlichkeit, des „Psychischen", der Empfindung, und als mechanische Systeme, chemische Laboratorien und Reflexmechanismen zu betrachten, ist fast Axiom und wurde bei der im Vergleiche zum Tierischen außerordentlichen Gebundenheit und Unfreiheit ihrer Lebensvorgänge von vorneherein erleichtert. Aber auch das ist nicht der Fall. Der Widerspruch gegen die mechanistischen Theorieen ist hier ebenso groß als auf der anderen Seite und von den Tagen Wigands her ist er ununterbrochen im Gange geblieben [1]).

Bezeichnend ist schon Pfeffers Pflanzenphysiologie (1897), die durchaus auf mechanistischem Boden stehen will. Der „Vitalismus" ist nach ihm zwar durchaus abzulehnen (S. 10), aber nun treten statt der „Lebenskraft" unter Umständen die nun einmal „so gegebenen Eigenschaften" und die angeblich maschinellen Strukturen im Allerkleinsten ein. In Betreff zum Beispiel des Rätsels der Entwicklung und Gestaltung müssen wir es als eine „gegebene Eigenschaft" hinnehmen, daß aus der Eichel immer nur ein Eichbaum wird (20.) Zurückzuweisen ist die chemische Erklärung der Lebensfunktionen des Protoplasma: wie eine eingestampfte Uhr keine Uhr mehr ist, trotzdem sie chemisch dasselbe

1) Vor Wigands größeren Werken schon Fed. Delpino: Applicazione della teoria Darwiniana ai fiori ed agli insetti visitatori dei fiori. (Bull. della società entomologica ital. Fir. 1870) „un principio intrinseco, reagente, finchè dura la vita, contro le influenze estrinseche ossia contro gli agenti chimici e fisici".

bleibt, so das Protoplasma. Die besten chemischen Kenntnisse der in ihm vorkommenden Substanzen sind für sich allein unfähig zum Verständnisse der vitalen Prozesse. Hier wie überall ist es nötig mit letzten „Eigenschaften (Entität), die wir nicht weiter zergliedern wollen oder können", zu rechnen. „Den letzten Grund der Dinge vermag der Menschengeist so wenig wie die Unendlichkeit zu erfassen" u. s. w. Das alles sind Ansätze von Anschauungen, die zur Konsequenz gebracht die Rückführung auf das allgemein chemiko-physische Geschehen vielmehr unterbrechen als fördern würden. — Als wirklichen Vitalisten gibt sich bewußt Kerner von Marilaun in seinem „Pflanzenleben", indem er auch hier wie an manchen anderen Punkten den gängigen Schullehren (Darwinismus) widerspricht. Zwar sind viele Erscheinungen an den Pflanzen rein mechanisch zu erklären, aber nur solche, die sich eventuell auch an leblosen Gebilden vorfinden. Grade die spezifischen Lebensäußerungen aber sind es nicht. Er zeigt das näher an dem grundlegendsten von allen vitalen Prozessen im Pflanzenkörper, an der Spaltung der Kohlensäure durch das Chlorophyll zur Gewinnung des Grundelementes alles Lebendigen, des Kohlenstoffes. Wir kennen die dabei spielenden Bedingungen: die zuströmenden Rohstoffe, die verwandte Energie des Sonnenlichtes. Aber wie das Chlorophyll es anfängt, vermöge dieser beiden die Spaltung zu leisten und die dann folgenden Synthesen des Kohlenstoffes in den hochkomplizierten organischen Verbindungen einzuleiten, ist rätselhaft. Und so aufwärts mit allem eigentlich vitalen Geschehen. — Sachlich eigentlich ganz gleich liegen die Dinge bei Wiesner (Elemente der wsch. Botanik, Biologie der Pflanze). Sehr eindrucksvoll sind hier die Rätsel des Chemismus der Pflanze geschildert: wie gering die Zahl der Nahrungsmittel und Rohstoffe der Pflanze ist im Vergleiche zu den Tausenden hochkomplizierter chemischer Individuen, die sie produziert; wie groß die Leistungen im Desoxydieren der Nahrung und im Synthesieren. Zwar muß auch hier die „Lebenskraft" die übliche Rückweisung erfahren. Aber „im Organismus begründete Grundeigentümlichkeiten des Lebenden", und das Feststellen, daß die Pflanzen eben „reizbar", „heliotropisch", „geotropisch" seien, ist ja auch nur das-

selbe, was „Lebenskraft" war, nämlich nicht eine Erklärung sondern eine Benennung des Sonderproblemes des Lebendigen. Er selber bestätigt das, wenn er an anderer Stelle erklärt: „Wenn ich die Organismen mit den Anorganismen vergleiche, so finde ich, daß mit dem Fortschreiten unseres Wissens die Kluft immer größer wird, die beide trennt!" — Am entschlossensten brechen die antimechanistischen Regungen wohl durch bei Fr. Ludwig (Lehrbuch der Biologie der Pflanzen. Stuttg. 1895). Im Schlußkapitel, nach Auseinandersetzung der Lehren Darwins, Nägelis, Weismanns, postuliert er, speziell für Variation, Vererbung, Artbildung, „noch andere Kräfte, als die physikalisch-chemischen". „Nennen wir sie ohne weiteres psychische". — Lehrreich dafür, wie grade beim Einzelstudium und beim Studium des Allerkleinsten die „vitalistischen" Anschauungen wieder herausbrechen, sind E. Cratos „Beiträge zur Anatomie und Physiologie des Elementarorganismus". (Cohn, Beiträge zur Biologie der Pflanzen, VII 407 ff. Vgl. bes. den Schluß: „Einiges über Funktionen der einzelnen Zellorgane".) Wie das Lebendige ins immer Kleinere hinein immer noch einmal wieder lebendig ist (amöboide Bewegung gewisser Plastine, der Physoden . .), wie unvergleichlich mit dem, womit seine Peiniger es am liebsten vergleichen, mit einer „Maschine", wie es sich selber baut, leitet, und feuert, das „Spielend-leichte", mit dem es die wunderbarsten und zierlichsten Formen produziert, Verbindungen schafft und löst, wie analog alles dem „Können" und dem „Wollen" ist, tritt anschaulich hervor[1]).

---

1) Ein Seitenstück dazu aus der Zoologie wäre etwa E. Teichmanns Einzeluntersuchung „über die Beziehung zwischen Astrosphären u. Furchen. Experimentelle Untersuchungen am Seeigelei". (Arch. f. Entw. Mech. XVI 2 1903). Auf „psychisches" Geschehen, „Können" und „Wollen" wird hier nicht reflektiert, was für eine exakte Untersuchung sicher nur zu billigen ist. Aber die mechanistischen Deutungen der Entwicklungsvorgänge im Kleinsten (Rhumbler. S. früheren Aufsatz, S. 190. Lies „Gastrulation" statt Gastruktation) werden vorsichtig eingeschränkt und „Fundamentaleigenschaften der lebenden Substanz, die wir als gegebene hinnehmen müssen", werden angedeutet. Und noch ausgesprochener in Tad. Garbowskis prachtvoll ausgestatteten „Morphogenetischen Studien, als Beitrag zur Methodo-

Sehr übersichtlich und originell endlich schildert Borodin, Professor der Botanik in Petersburg, die heutige Situation in seinem Aufsatze „Protoplasma und Lebenskraft" (übers. von Levinsohn. Beilage zur Allgemeinen Zeitg. München, 1898, Nr. 166 und 167). Er geißelt scharf die Einseitigkeiten und Voreiligkeiten der mechanistischen Theorie, Häckels „Entdeckung" des Bathybius und die kernlosen Bakterien. Die letzteren sind problematisch und der erstere war eine Illusion. Das Eindringen in das Innere der Lebensvorgänge ist das Gewahrwerden von stufenweis vertieften Rätseln. Und „Protoplasma" oder „lebendes Eiweiß" oder überhaupt einen einheitlich-einfachen „Lebensstoff" gibt es nicht. Die künstlichen „Oelamöben" (Bütschli, s. früheren Aufsatz, S. 190) verhalten sich zu den wirklichen wie die künstliche Ente Vaucansons zu einer wirklichen: nämlich garnicht. Unser „Protoplasma" ist so mystisch wie die alte Lebenskraft, und beide gleich sehr ein Lagerhof für unser Unwissen. Mechanismus so gut wie Atomtheorie sind nicht Ergebnisse exakter Forschung sondern Lehnstücke aus der Philosophie. Die typisch-vitalen Vorgänge der Reizbarkeit untersuchen wir zwar auch nach physikalischen Methoden. Aber die Antworten, die der Organismus auf die physikalischen Torturen gibt, könnte man fast als einen Hohn auf die Physik bezeichnen. Die Mechanisten helfen sich mit groben Analogien aus dem Maschinellen, decken das Problem zu mit dem Namen „Reizbarkeit" und beseitigen damit das Erstaunlichste. Selbst

---

logie zoologischer Forschung." Sie gehören eng hinein in den Gedankenkreis der Driesch und Wolff, die beide häufig mit großer Anerkennung zitiert werden, und sind ein vorzügliches Beispiel für die Stimmung der Ermüdung und des Protestes gegen die „Dogmen" der Descendenz-, Selektions- und Stammbäume-Zoologie, die in der jüngsten Generation von Forschern sich mehrfach regt. Garbowski lehnt Häckels Entwicklungslehren, besonders das „biogenetische Grundgesetz" und die „Gasträalehre" kräftig ab, dazu die „mechanistischen" Experimente der Keimesentwicklung, mit denen man „morphologisch die Lebewesen in einer Weise betrachtet, als ob es sich nicht um Lebenseinheiten, sondern um Blasen, Walzen, Platten handele", die „künstlichen Amöben", die sich bewegen, fortkriechen, teilen, und nur eins nicht tun, nämlich leben. Das Ideal der Biologie ist natürlich immer eine Wissenschaft mit Gesetzen und Gleichungen, aber die Schlüssel ihrer Gleichungen werden nicht in der Mechanik liegen.

wenn die Lebenskraft aus ihren dumpfen Zellen rufen würde: „da bin ich", so würde man darin vermutlich einen merkwürdigen Fall von „Reizbarkeit" sehen. Mechanismus ist ebensowenig wie der Vitalismus tatsächliches Wissen sondern nur ein Glaubensdogma der Mehrzahl der modernen Naturforscher.

Die bisherigen Protestierenden hatten außer ihrer Kritik der mechanistischen Lehre keine positive eigene Lehre oder doch nur zu knappe Hindeutungen, etwa in psychistischer Hinsicht geben können. Es gibt andere, die den Mechanismus überwinden wollen durch ein eigenes tieferes Erfassen vom Wesen der „Kraft" überhaupt. Ihre Versuche sind mannigfaltig, bewegen sich aber zumeist in einer Richtung, die wohl am straffsten und knappsten angedeutet wird durch Lloyd Morgans Anschauungen, wie sie z. B. in seinem Aufsatze „Vitalism" (the Monist, 1899, S. 179 ff.) gesammelt sind. Im Anfange biologischer Lehrbücher finde sich, sagt er, zwar gewöhnlich auch ein Kapitel über das Wesen der „Kraft". Aber es sei „like grace before meal" — without influence on quality or digestion. Diese Frage aber sei ins reine zu bringen, bevor man zu einem Verständnisse des ganzen Gebietes kommen könne. Bei allen Versuchen der „Rückführungen" sei zu überlegen, daß überhaupt „Kraft" ihr Wesen in immer höheren Stufen offenbare, von denen jede neu sei. Schon Cohäsion sei nicht rückführbar auf Gravitation, und die chemischen Affinitäten und Molekularkräfte wieder nicht auf ein Primitiveres. Sie schon sind etwas outside the recognised order of nature. In wieder höherer Form erschließe sich „Kraft" in den Kristallisations-Vorgängen. Beim ersten Krystalle bereits setze eine dirigierende Kraft ein, ganz gleichen Charakters wie der Wille des Bildhauers bei der Venus von Milo. Das jedesmal neu einschießende Moment sei mit Herbert Spencer (Principles of Biology) due to that ultimate Reality which underlies this manifestation as it underlies all other manifestations. „Verstehen" im Sinne von „hinter die Dinge kommen" kann es nicht geben: selbst die Handlungen of brute matter sind nicht zu „verstehen". Und das Zufallsspiel erkläre nicht nur nicht das Lebendige sondern auch nicht das Unlebendige („Intrinsically absurd"). Speziell aber

das Leben könne weder von außen in die Zelle importiert sein noch erklärt werden als einfach emerging from the cooperation of the components of protoplasma und sei in its essence not to be conceived in physico-chemical terms sondern stelle dar new modes of activity in the „noumenal cause", die eben weil sie noumenal ist, sich unserer Zulänglichkeit entzieht. Denn nur Phänomena sind accessible to thought.

Unter den Biologen selber, die tiefere Erwägungen anstellen, berührt sich mit diesen Gedanken inhaltlich, so wenig es äußerlich scheint, Oskar Hertwig, Direktor des anatomischen Institutes in Berlin. (Vgl. „Entwicklung der Biologie im 19. Jahrhundert". (Naturforscherversammlung, 1900) und „Zeit- und Streitfragen der Biologie" 1894—97, besonders Heft 2: „Mechanik und Biologie"). Er will den gewöhnlichen Mechanismus sozusagen durch einen Mechanismus erhöhter Stufe überwinden, prüft und vertieft dabei die herkömmlichen Begriffe von Ursächlichkeit und „Kraft" und umgrenzt das Recht und Unrecht quantitativ-mathematischer Betrachtung in Bezug auf Erklärung von Natur überhaupt und Mechanik im Besondern. Dabei geht er bewußt in Bahnen Lotzes, weniger sofern dieser kausale und teleologische Betrachtung als zusammengehörend erwies, als sofern er den Begriff der Ursächlichkeit umformte. O. Hertwig setzt sich besonders mit W. Roux auseinander, dem Begründer der neuen „Zukunftswissenschaft" der mechanischen und damit erst wissenschaftlichen, der nicht mehr nur beschreibenden sondern verstehenden, der allein kausal erklärenden Entwicklungslehre. („Archiv für Entwicklungs m e ch a n i k".) Zweierlei Mechanismus gibt es: den philosophisch so benannten, den im höheren Sinne, und den im strengen physikalischen Sinne. Jener erstere sagt, daß alle Erscheinungen verknüpft sind nach dem Leitfaden ursächlichen Zusammenhanges und sich kausal erklären. Als solcher ist er berechtigt und selbstverständlich auch für das Gebiet der Lebenserscheinungen. Unberechtigt wird er aber, wenn man Ursache ohne weiteres gleichsetzt mit und einschränkt auf „Kraft", wenn man kausale Verknüpfung nur zuläßt im technischen Sinne von mechanischer Kraftübertragung und -umsetzung, und wenn man obendrein meint, dadurch ein „Erklären"

im Sinne von die Dinge selber einsehen zu haben. Auch Mechanik ist (mit Kirchhoff) „beschreibende" Wissenschaft. Jede erste ursprüngliche Natur„kraft" ist (mit Schopenhauer und Lotze) eigentümlich, nicht rückführbar und von qualitativer Besonderung, ist „qualitas occulta", nicht physischer, nur metaphysischer Erklärung fähig. Und so schließen die Untersuchung Abweisungen des Mechanismus im groben Sinne. (S. 85:) Als solcher hat er nur beschränkten Spielraum im Reiche des Lebendigen. Die Geschichte der mechanistischen Vorstellungen ist eine Geschichte ihrer Zusammenbrüche. Oft ist versucht worden, das Organische direkt aus dem Anorganischen abzuleiten. Aber alle derartigen Vorstellungen sind immer bald wieder beseitigt. „Mit gewissem Rechte könnte „man jetzt sogar sagen, daß die Kluft zwischen den beiden Natur„reichen in demselben Maße tiefer geworden ist, als sich unsere „physikalische und chemische, unsere morphologische und physiolo„gische Erkenntnis der Organismen vertieft hat". Machs Wort von der „mechanischen Mythologie" folgt und eine feine Ausführung über die Unzulänglichkeit mathematischer Betrachtung überhaupt macht den Beschluß: „Mathematik ist nur ein Denkmittel, „nur ein vorzügliches Handwerkszeug des menschlichen Herzens, „aber unendlich viel fehlt daran, daß alles Denken und Erkennen „sich jemals nur in dieser einseitigen Richtung bewegen und daß „der Inhalt unseres Geistes jemals durch sie einen erschöpfenden „Ausdruck finden könne". —

Auf eigene Weise versucht weiter der Kieler Botaniker Reinke, seinen Gegensatz zur physiko-chemischen Lebensauffassung zu einer eigenen Lebenslehre zusammenzufassen in seiner Dominantenlehre. („Die Organismen und ihr Ursprung", Vortrag, erschienen in Nord und Süd, XVIII, S. 201 ff. — „Die Welt als Tat". Berlin 1899. Inzwischen in zweiter Auflage. — „Einleitung in die theoretische Biologie". 1901. — Und „Der Ursprung des Lebens auf der Erde" im Türmer-Jahrbuch, 1903). Unter den Biologen, die selber sich zur mechanistischen Lehre bekennen, gibt es einige, die mit Nachdruck die Erklärung etwa aus chemischen und physikalischen Prinzipien im allgemeinen ablehnen und energischer als andere betonen, daß dieselben die eigentümlichen Lebens-

erscheinungen und verwickelten Bewegungsvorgänge nur hervorbringen können auf Grund einer höchst fein differenzierten Struktur und Tektonik der lebenden Substanz im Allerkleinsten und schon im Ei. Sie schaffen die eigentliche „Maschinentheorie" und man könnte sie zusammenfassend die Tektonisten nennen. „Eine Uhr, die man einstampft, ist keine Uhr mehr". So ist das bloß stoffliche und chemische nicht das wesentliche am Lebendigen, sondern seine Tektonik, seine „maschinelle" Struktur. Die Grundanschauung ist hier ganz die Lotze's. Nicht ein „mystisches" Lebensprinzip soll die physischen und chemischen Vorgänge im ausgebildeten oder werdenden Organismus einleiten, bändigen und regeln. Sondern indem sie sich abspielen in und an einem gegebenen eigentümlichen maschinellen Aufbau und Getriebe, empfangen sie Direktive und Impuls. Diese Lehre hat alle Ungeheuer der Präformationen im Keime, der Mythologien des Allerkleinsten bei sich und leidet so mannigfach Schiffbruch, als sie Seiten und Teile hat. Aber sie hat das Verdienst, die Unmöglichkeiten der rein chemischen Erklärungen hell ins Licht zu stellen. Von solchen tektonischen Vorstellungen ausgegangen ist auch Reinkes Dominanten-Lehre und ursprünglich auch Driesch's Neovitalismus, von dem unten zu reden ist.

Reinkes Anschauungen deuteten sich schon an in seinen „Studien über das Protoplasma" (1881) und in seinem „Lehrbuch der allgemeinen Botanik" (1880). Uebersichtlich zusammengefaßt und im wesentlichen schon fertig geben sie sich in seinem sehr eindrucksvollen erstgenannten Vortrage. Typisch verschieden ist alles Lebendige vom Unlebendigen. Was erklärt den Unterschied? Nicht die „durchaus unklare Hypothese von der Lebenskraft". Auch daß im Organismus Kräfte etwa psychischer Natur spielen, wird beiseite geschoben. Das Beispiel der Uhr hilft zum Verständnis. Die treibende Kraft ist durchaus nur die gewöhnliche Schwerkraft des Gewichtes oder die allgemeine Elastizität des Stahls. Aber die Wirkung solcher einfacher Kräfte kann zur unendlichen Mannigfaltigkeit gesteigert werden durch die „Konstruktion des Apparates", auf welche sie einwirken. Leben ist die Arbeit einer ganz eigenartigen, bewundernswert komplizierten un-

nachahmlichen Gattung von Maschinen. Sind sie gegeben, so vollziehen sich an ihnen die verwickelten Prozesse mit Notwendigkeit, von selber, und ohne Eingreifen besonderer Lebenskräfte. Wie aber konnten sie gegeben werden? Das einzige Analogon ist das Zustandekommen wirklicher Maschinen, der Kunstprodukte im Unterschiede von Zufallsprodukten. Sie können nicht zustande kommen ohne Einfluß und Bewirkung von Intelligenz. Den unvergleichlich kunstvollen und verwickelten Aufbau der Lebensmaschinen durch „zufälliges" Entstehen und Zusammengeraten der einzelnen Momente zu erklären, wäre absurder, als das Zustandekommen einer Uhr sich so zu denken. Die Herrschaft einer schaffenden Idee ist unverkennbar. Eine intelligente, zielbewußte, ihre Mittel berechnende Naturkraft ist vorauszusetzen, wenn wir unser Kausalitätsbedürfnis wirklich befriedigen wollen. Es kommt auf die persönliche Ueberzeugung an, diese in „Gott" oder im „Absoluten" zu finden.

In „die Welt als Tat"[1]) (die Bedeutung des Titels leuchtet nach dem Vorangehenden von selbst ein) und in der „theoretischen Biologie"[2]) sind diese Anschauungen voller entwickelt zur Dominantenlehre. Sehr kräftig und überzeugend sind die in beiden Werken gegebenen Abweise der naturalistischen Theorien vom Lebendigen, der „Selbstentstehung" des Lebendigen. In allen Lebensvorgängen spricht ein „physiologisches X" mit, das nicht auszumerzen ist und dem Leben seine eigene nicht abzuleitende Art gibt. Es sind „Kräfte zweiter Hand", „Oberkräfte", „Dominanten", die das Eigentümliche der Funktion zu Wege bringen und die Prozesse dirigieren. Dabei wird „Vitalismus" im eigentlichen Sinne auch hier abgewiesen; die Maschinentheorie des Lebendigen soll gelten. „Dominanten" gibt es auch an unseren Werkzeugen, an Hammer und Löffel. Auch deren „Wirkung" erklärt sich nicht rein chemisch-physikalisch, sondern durch die „Dominanten" ihrer Form, ihres Aufbaues, ihrer Zusammensetzung, die die Intelligenz in sie hineingetragen hat. Der Zusammenhang

---

1) Ausführlicher besprochen in Theol. Literaturzeitung, 1900, Nr. 14.

2) Vgl. die Besprechung von A. Drews in Preuß. Jahrbb. 1902, Okt., S. 101 ff. „Reinkes Einleitung in die theoretische Biologie".

mit der Anschauung der Tektonisten ist hier noch ganz offenbar und es geschieht ganz notwendig, daß sie Reinke für sich in Anspruch nehmen. (Vgl. Loew, im Biol. Zentralblatte XIX 653.) Aber schnell erweitert sich der Begriff der „Dominante". Es gibt nun auch Dominanten der Formgestaltung, Entwicklung u. s. w. Aus Bestimmtheiten der Struktur und Tektonik werden ziemlich unbesehens dynamische Form- und Gestaltungsprinzipien, die mit der Maschinenlehre nichts mehr zu tun haben und in der Zweinaturiertheit ihres Wesens nicht eben sehr brauchbare Veranschaulichungen und Verständigungszeichen abgeben. Der Weg, den hier die Vorstellung ging, ist wohl ziemlich verständlich. Die Anschauung ging ursprünglich aus vom lebenden Organismus als fertigem, besonders im Stoffwechsel funktionierenden. Hier kann man etwa den Vergleich eines Dampfmaschinenbetriebes mit Selbstregulatoren und Selbstspeisung heranziehen, von „Dominanten" im Sinne der Maschinendominanten reden. Nun soll der einmal gefundene Begriff auch allgemeinen Dienst leisten. Und so ergeben sich dann „Dominanten" der Entwicklung, der Formgestaltung, sogar der phylogenetischen Entwicklung, („phylogenetisches Entwicklungspotential"). Immer neue setzen ein, immer mehr entfernen sie sich von der „Maschinentheorie" und immer rätselhafter und — vitalistischer werden sie.

Was sich bei Reinke unvermerkt vollzieht, das ist bei Driesch mit vollem Bewußtsein, mit aller Absicht in stufenweiser Eigendurchbildung und konsequentem zähem Verfolg des Problemes geleistet worden. Seine mit Scharfsinn geführten Ueberlegungen, sein jahrelanges, konzentriertes Bemühen, seine umfassendste Kenntnis und Beherrschung des Stoffes, die innere Logik und konsequente Evolution seiner „Standpunkte", die experimentell-empirische Grundlage und die philosophisch gebildete theoretische Durchdringung des Gegenstandes machen ihn zu dem wohl lehrreichsten Paradigma, ja geradezu zu einer Verkörperung der ganzen Streitfrage selber. — 1891 erschien seine Schrift, mit der er zuerst den Boden des Problemes betrat: „die mathematisch-mechanische Betrachtung morphologischer Probleme der Biologie". Sie wendet sich zunächst gegen die bloß „historische" Methode der Biologie,

wie sie die gängige Schullehre in der Form des Darwinismus übte und wird dadurch zu einem Angriffe auf den Darwinismus ähnlicher Art, wie ihn M. Dreyer in „Ziele und Wege biologischer Forschung" auch übt. Darwinismus und Deszendenzlehre sind bislang nichts als eine „Ahnengallerie", und die Wissenschaft unter ihrer Fahne ist nur beschreibend nicht verstehend. Statt der Zufallstheorien gilt es, eine „Vorstellung" der inneren im Substrat selber liegenden Notwendigkeit, mit der die Formen ihren Ausdruck fanden (S. 48), eine Notwendigkeit, die der in dem Formgestalten der Krystalle entsprechend ist (S. 48), zu finden. Experimentelle Unternehmungen und Entdeckungen und weiteres Nachdenken ergaben 1892 „Entwicklungsmechanische Studien" und führten dazu weiter, zu fordern, was der Titel seines Werkes aus 1893 besagt: eine „Biologie als selbständige Grundwissenschaft". Hier erwachsen zwei bedeutsame Erkenntnisse. Nämlich, daß Biologie allerdings Exaktheit suchen muß, aber daß Exaktheit für sie nicht bestehen kann in Subordination unter sondern in Koordination mit Physik. Sie soll neben das Ganze der Physik treten als eine „selbständige Grundwissenschaft" und zwar als Tektonik. Und andererseits, daß der teleologische Gesichtspunkt neben den kausalen zu treten hat. Erst in beiden ist Biologie als Wissenschaft vollendet. — Die „analytische Theorie der organischen Entwicklung" (Leipzig, 1894) knüpft wieder da an, wo die vorige Schrift den Faden fallen ließ, und spinnt ihn weiter, dabei zum Teil „die bisherigen theoretischen und experimentellen Arbeiten durchkreuzend". Auch sie sucht sich noch im Rahmen der Tektonik und der Maschinentheorie zu halten, doch verbiegen sich schon ein wenig die Ränder. Das Leben soll sein ein Mechanismus auf der Basis gegebener Struktur (S. 165), (allerdings damit zugleich eine Maschine, die sich selber beständig um- und ausbaut!) Die Ontogenese [1]) soll ein streng „kausaler" Zusammenhang sein, aber allerdings nach „einem in lauter Rätseln ein-

1) „Ontogenese" ist wohl von allem schlechten Griechisch, das Zoologie produzierte, das schlechteste. „Werden des Seienden"! Es steht im Gegensatz zu Phylogenese, Werden des Stammes, der Art, und soll Entwicklung des Einzelwesens bedeuten.

herschreitenden Naturgesetze" (mit Wigand). Die Ursächlichkeit vollzieht sich nämlich durch „Auslösungen" (S. 127), d. h. Ursache und Wirkung sind einander nicht gleich im Quantum der Leistung, und alle Wirkung ist trotz kausaler Bedingtheit doch etwas durchaus neues, aus der Ursache nicht zu berechnendes, so daß von Mechanismus im strengen Sinne nicht die Rede sein kann (S. 160, wo der Gedanke der ersten Schrift von „mathematisch-mechanischer" Auflösung durchbrochen wird). Und das Ganze ist dirigiert vom Zweck (130. Treffliche Anmerkung über „Zweck". Wenn zwei oder mehr Kausalketten einmal zusammentreffen, redet man von Zufall; wenn stets und in typischer Weise, von Zweck). Die Lebensvorgänge nötigen zu dem Urteile, „als ob" Intelligenz Qualität und Ordnung bestimmen. — Einen ganz eigenen Gang nehmen dann Ausführungen wie die von S. 162. (Vgl. hernach die Anschauungen von Albrecht.) Weder durch kausale Betrachtung noch durch teleologische dringen wir ins Wesen der Dinge. Aber sie sind — mit Kant — zwei Betrachtungsweisen, die beide gleich sehr ein Postulat unseres Erkenntnisvermögens bilden. Beide stehen ganz für sich und beide dürfen in ihrer Reihe nicht durch Ersatzstücke der andern gestört werden — es gibt im Gebiet des Kausalen sowenig teleologisches Erklären und umgekehrt, wie es eine optische Erklärung der Wassersynthese geben kann — aber beide sehen wahres an ihrem Platze. Die madonna della sedia mikroskopisch betrachtet ist ein Haufen Kleckse, makroskopisch betrachtet ein Bild. Beides „ist" sie. — Immer voran treiben sich die klugen Erwägungen, beständig von Experimentalstudien geleitet. In „die Maschinentheorie des Lebens", Biol. Zentrbl. 1896, S. 353 ff. geht er mit bewundernswerter Entschlossenheit seinen bisherigen Theorien zu Leibe, zieht schonungslos die ungeheuerliche Konsequenz, zu der sie führen, und zeigt, daß sie an dieser Konsequenz sterben. Bisher habe er erklärt, anfangs ausdrücklich, später mit Zögern, (wir sahen oben, wie), daß jeder einzelne Lebensvorgang chemisch-physischer Art sei auf Grund der gegebenen „Struktur" des lebenden Wesens. Das lebende Wesen selber aber ist nun ja erst ein Ergebnis von Lebensvorgängen, nämlich der Entwicklung. Sollen auch diese

„mechanisch“ zu verstehen sein (als chem.-physische Vorgänge auf Grund maschineller Struktur), so muß das Ei im Kleinsten diese unendlich feine Struktur besitzen, vermöge deren es sowohl seine eigenen physiologischen Erhaltungsprozesse vollzieht als auch zureichender Grund des folgenden Aufbaues ist. Es muß den Art- und Individuumstypus als Anlage in seiner Struktur tragen. Jeder Arttypus aber soll ja nach der Abstammungslehre durch unendlichen Entwicklungsprozeß sich in allmählicher Abfolge herleiten vom Urorganismus. Ganz analog wie beim mechanischen Werden des Einzelwesens ist dann auch hier nötig, daß dieses Urei- oder Zelle so ungeheuerlich fein und hoch struiert war, daß aus ihm alle Werde- und Entwicklungsprozesse der nachkommenden Ontogenien, Phylogenien, Regenerationen u. s. w. möglich wurden. Das ist die notwendige Folge, wenn die Maschinentheorie Recht hat und man die spezifische Gesetzlichkeit des Lebensgeschehens verwirft. Diese Folge ist ungeheuerlich und die Lehre der Tektoniker darum falsch. Ist sie aber falsch — „was dann“? — So schließt der Aufsatz.

Die Antwort gibt Driesch in „Die Lokalisation (= örtliche Bestimmung) morphogenetischer Vorgänge, ein Beweis vitalistischen Geschehens“, 1899. (Im Archiv f. Entw.-Mechanik, VIII 1 ff. u. gesondert erschienen), in „die organischen Regulationen, Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens“. Lpzg. 1901, und in „die „Seele“ als elementarer Naturfaktor“, Studien über die Bewegungen der Organismen. Lpzg. 1903. Eine Gesamtübersicht über seine eigene Entwicklung gibt er in „Süddeutsche Monatshefte“ 1904 Januarheft: „Die Selbständigkeit der Biologie und ihre Probleme“. — In diesen Schriften erreichte er seinen endgiltigen Standpunkt und vertieft ihn mehr und mehr. — Ausdrücklich aufgehoben wird hier die „Maschinentheorie“ und alle ihr ähnlichen. Sie sind kritikloser Dogmatismus einer materialistischen Denkart, die alles Geschehen an einen Stoff bindet und Immaterielles oder dynamisches Geschehen nicht zugeben will. Die angebliche Ausgangsstruktur ist nirgends zu finden. Und der Verfolg der Dinge ins Kleinste deutet nirgends dergleichen an. Das Chromatin — in dem die wichtigsten Lebensprozesse anheben — ist

weit von Maschinenbau entfernt. Es hat eine einförmige Struktur. Die Skelettbildung z. B. einer Pluteuslarve geschieht durch kriechende, sich selber wieder bewegende Zellen (ähnlich den Leukocyten unseres eigenen Körpers, deren Schwärmen und Leisten viel eher einem sozialen Organismus als maschinellen Wesen gleicht), u. s. w. Der Organismus geht hervor nicht aus maschinellen sondern aus „harmonisch-äquipotentiellen Systemen", d. h. aus solchen, von denen jedes Element jedes überhaupt leistbare gleichermaßen leisten kann, also eigentlich jedes einzelne gleicherweise das ganze potentiell in sich trägt, ein Unding für mechanische Betrachtung. Die experimentelle Grundlage für diese Lehre hatte Driesch sich selber schon früher geschaffen durch Versuche von Anfangsstadien der Entwicklung von Seeigeln, Seesternen, Pflanzentieren u. dergl. Ein Planaria-Wurm in Teile zerschnitten bildet sich in verkleinerter Gestalt neu aus jedem Teil. Eine zerschnittene Pluteuslarve bildet Darmkanal und sich selber in typischer Form wieder. Noch höher griff sein Versuch von 1892 hinauf, die vier ersten Furchungszellen des Seeigeleies zu trennen und aus jedem ein werdendes Tier hervorgehen zu lassen. Diese Tatsachen nötigen, ein Geschehen sui generis anzunehmen, dynamischer Art, eine „prospektive Tendenz", die ein Unterbegriff der Aristotelischen δύναμις ist. Und der wesentlichste Unterschied ihrer Auswirkung gegen maschinelle ist, daß immer der gleiche typische Effekt erreicht wird, auch wenn der ganze normale Kausalverlauf gestört wird. Auch auf den aufgezwungenen Umwegen geht es zum gleichen Ziele. Damit ist der „Vitalismus", d. h. die Selbständigkeit und Autonomie der Lebensvorgänge bewiesen. Der zweckmäßige Effekt wird erreicht durch „Fernwirkungen", eine Geschehensart, die spezifisch unterschieden ist von allem auf anorganischem Gebiete sich findenden, und die ihre Direktive z. B. bei Regenerationen abgeschnittener Teile nicht in der Ausgangsstelle oder dergl. finden — in dem Sinne sind nur hier und da grobe Orientierungen gewisser zusammengesetzter Organe verständlich — sondern in dem zu erreichenden Zwecke. — In „die organischen Regulationen" sammelt Driesch (Teil A) zunächst aus den allerverschiedensten Gebieten der Biologie die immer erstaun-

licheren Erweise für die Aktivität des Lebendigen gegenüber dem physiko-chemischen Geschehen und für die sonderbare Fähigkeit des Lebendigen „sich selber helfen", die typische Form, den zu erreichenden Zweck durchsetzen zu können auch bei mannigfaltigst veränderter Verkettung der Bedingungen. Das Material ist ebenso enorm wie die Uebersicht des Verfassers, und nicht das geringste Verdienst ist, daß die verwirrende Fülle und Buntheit der Erscheinungen, aus denen sonst gewöhnlich ziemlich planlos und willkürlich einzelnes herausgegriffen zu werden pflegt, hier nach den charakteristischen Unterschieden und nach dem Gesichtspunkte immer sich steigernder Deutlichkeit der „Autonomie" der Vorgänge in ein förmliches System auseinandertritt, das mit den aktiven regulatorischen Leistungen des Lebendigen schon im Chemismus des Stoffwechsels (vgl. besonders die Immunisierungserscheinungen) beginnt, durch Stufen aufsteigt und mit den Wiederherstellungsregulationen endigt. Nicht eindrucksvoller als so konnte gezeigt werden, wie unvergleichlich das Leben und seine „Regulationen" sind mit den „Selbstregulationen" von Maschinen oder mit den Wiederherstellungen von typischen Gleichgewichts- und Formzuständen im Physikalischen und Chemischen, auf die von seiten der Mechanisten mit Vorliebe hingewiesen wird. Die hier durch Empirie gegebenen Tatsachen sollen in Teil B und C vom Begriff durchdrungen und erkenntnistheoretisch ergänzt werden. Wir lassen beiseite, was an modernem Idealismus, Immanenzphilosophie, Solipsismus sich mit eindrängt. Das alles ergibt sich nicht unmittelbar aus den vitalistischen Ueberlegungen, sondern diese werden in den Rahmen jener eingefügt. Ausgezeichnet anschaulich ist der Exkurs über Atmung und Assimilation (alle Synthesen und Spaltungen gehen notorisch im Organismus stets unter ganz anderen Umständen vor sich als im Laboratorium. Es ist im Grunde überhaupt unmöglich, von einer lebenden „Substanz" nach der Formel $C_xH_yO_z$ . . . zu reden, die sich (sibi) assimiliere und dissimiliere). Ebenso der über die materialistischen Veranschaulichungen von Vererbung und Formgestaltung. Ganz unmöglich ist, beide epigenetisch auf materialistischer Grundlage zu versuchen. (Z. B. Haacke.) Weismann hat insofern von materialistischer Prämisse

aus ganz Recht, den Epigenetikern gegenüber Präformation zu konstruieren. Aber seine und alle derlei Theorien können nichts als das Problem ins unendlich kleine hinein photographieren. Das Formgestalten und Regenerieren der Tiere und Pflanzen „erklären“ sie, indem sie wieder unendlich kleine Tiere und Pflanzen konstruieren, die Form gestalten und regenerieren. Und unmöglich ist es, eine komplizierte Tektonik auf die Elemente eines äquipotentiellen Systemes zu verteilen. Mit dem Ablehnen der materialistischen Epigenesislehre „durchkreuzt“ Driesch wieder entschlossen eine seiner eigenen früheren Anschauungen. Eben das tut er, wenn er im Teil C jetzt die Versöhnung zwischen Kausalität nnd Teleologie durch verschiedene „parallelistische“ Betrachtungsweise ablehnt, die ihm selber (s. o.) früher sich gelegentlich angeboten hatte. Das Teleologische steckt selber als Moment, als mitkonstituierender Faktor im kausalen Getriebe (215) und macht es so teleologisch. Das lösende Wort ist die „Entelechie“ des Aristoteles, die biologische Konstante, eine Konstante sui generis in höherer Ordnung als die Konstanten der Physik und als die schon über diese (als „intensive Mannigfaltigkeiten“) hinausgreifenden Konstanten der Chemie. — Hier also ist der Standpunkt erreicht, den Wundt als den eigentlich vitalistischen unterscheidet vom animistischen. Und zwar in ganz konsequenter, reingezogener Bahn. Bei anderen Vitalisten sehen wir oft einen etwas schnellen Rekurs auf „psychische“ Verursachung einsetzen. Driesch hat in seiner Entwicklung diesen Ausgang rein gemieden. Immer schwebt ihm vor und in seiner „Entelechie“ drückt er aus eine teleologische Bildungsgesetzlichkeit, die so handelt, „als ob“ Intelligenz, Bewußtsein des Zwecks, Trieb in ihr läge, aber selber nichts von diesen ist. Vielmehr die sich selber durchsetzende Idee und ratio des werdenden Dinges rein als teleologische Bildungsgesetzlichkeit, als λόγος ἔνυλος, als dem Dinge immanenter und es bestimmender Begriff, und somit in der Tat die Entelechie, die rein dynamisch ihm einwohnt (deren materialistisch-plumpe Vergröberung Weismanns und andere Präformationstheorien darstellen) und die bildenden Fernkräfte dirigiert, ist gemeint. — Diese Meinung ist völlig deutlich, fordert allerdings heute immer noch wie im Phi-

lebos die sokratische Frage heraus, ob es νοῦς καὶ λόγος geben könne ἄνευ ψυχῆς. Sie würde passen, wenn das Lebendige nur „Sich-aus-sich-bewegen" und „Formgestalten" und nicht eben zugleich Beseeltes wäre.

Es scheint erst, als ob der interessante Prozeß dialektischer Selbstbewegung im Denken Drieschs zu dieser Frage sich forttreibe in seinem letzten Werke „Die „Seele" als elementarer Naturfaktor". Die Schrift schließt sogar mit dem ausdrücklichen Hinweise auf des Aristoteles „περὶ ψυχῆς", was jene Erwartung noch steigern könnte. Denn bei Aristoteles liegt es ja so, daß ihm ψυχή als φυτική zunächst in der Tat ganz Entelechie ist und nur dieses, daß aber die Entelechie auf höherer Stufe (— wie? —) zu ψυχή im Sinne des Psychologischen sich „aktualisiert". Aber Driesch bleibt sich konsequent. Von seinem idealistischen (sogar „solipsistisch" sagt man heute mit Vorliebe und Nachdruck) Standpunkte aus soll es ein Unding sein, von Bewußtsein außer dem Bewußtsein und zwar außer „meinem" Bewußtsein zu reden. Rein „objektale" Wendung ist den Dingen zu geben, alle psychologisierenden Momente sind beiseite zu lassen, und allein von teleologisch gerichteten Bewegungsvorgängen muß die Rede sein. Das Richtende ist die Entelechie, sie ist nicht Psyche sondern Psychoid zu nennen, nur bildlich durch psychologische Ausdrücke zu beschreiben. So heißt der Untertitel der Schrift ganz ernsthaft „Studien über die Bewegungen der Organismen". Gemeint sind hier nicht die Bewegung der Stoffteile in den Organismen (das war in den früheren Schriften erledigt unter Stoffwechsel, Formgestaltung, Regulation u. s. w.), sondern ihre Selbstbewegungen, angefangen von den primitivsten Bewegungsreaktionen auf „Reize" als Richtungsbewegungen bis zu den Reflexen, nach der mechanistischen Theorie angeblich erklärt und lokalisiert in den „niederen nervösen Zentren", bis zu den eigentlichen freien zweckmäßigen „Handlungen" im eigentlichen Sinne, wie sie sich völlig entwickelt nur beim Menschen finden. Ganz entsprechend der vorhergehenden Schrift wird hier der Nachweis geführt, daß physisch-chemische und mechanische Erklärungen nicht zureichen, daß die ihnen notwendigen Hypothesen von der Funktion der niederen Zentren, der Auffas-

sung des nervösen Systems als Reflex-„Mechanismus“, der Festgebundenheit der Antwortsfunktionen an das Lokale nicht zulangen. Ueberall setzt sich die Autonomie des Lebendigen durch und erweist sich besonders auch hier im Vikarieren, in der fast schrankenlosen Vertretbarkeit eines Teiles des Systemes durch den andern. (Auch das Hirn ein harmonisch-äquipotentielles System). Jenes „Agens“, jener „autonome Faktor“ des Teleologischen, den die Regulationen auf seinen niederen Stufen verfolgten, erweist sich hier mit drei weiteren bedeutsamen Erweisen. (Siehe die „5 Beweise“ S. 74 ff.) Es „vernimmt“ den störenden Eingriff, den durch das nervöse System (qualitativ) zugeleiteten Reiz, es antwortet zweckmäßig darauf, und es besitzt „objektales Primärwissen“, es „weiß“ vorfallende Anomalie und „will“ Abhilfe. Es „kann“ diese leisten. Denn die psychophysische Theorie vom bloßen Parallelgehen des Reellen und Ideellen ist falsch und wird S. 60 trefflich kritisiert; die von ihr behauptete Lückenlosigkeit des physischen Geschehens ist nicht vorhanden, vielmehr in seine Lücken tritt wirklich wirkend das „Psychoid“. Kurz es würde ganz genau das sein, was alle Welt mit Psychischem meint, wenn es seine solipsistischen Gänsefüßchen ablegen wollte, und die ganze Schrift ist so zugleich in der Tat eine der besten Kritiken gegen materialistische Vergewaltigungen des Psychischen und einer der besten Erweise von dessen Autonomie und Selbständigkeit gegenüber dem Materiellen bis zu dem alten Beispiele, daß das Gehirn Instrument und Klavier sei des eigentlichen „Agens“, ja bis zum „Sitze“ der „Seele“ hinunter. Die Vorstellungen im ganzen sind in der Tat bis zum Sichdecken nahe denen Schopenhauers und v. Hartmanns vom unbewußt Wissenden und Wollenden und eigentlich nur eine Uebersetzung aus der Sprache des Psychismus und Voluntarismus in die des reinen „Vitalismus“ im Sinne der Entelechie [1]).

1) In Biol. Zbl. 1903, Juniheft S. 427 wird Driesch von Moszkowski kritisiert. Derselbe lehnt den teleologischen Standpunkt Drieschs ab. Aber wieweit die Ueberwindung des Mechanismus gekommen ist, zeigt grade diese Kritik, indem auch sie auf einem, etwas undeutlichen, Dynamismus steht, die chemiko-physische und jede maschinelle Erklärung als

Wundt hat in der Schlußbetrachtung seiner physiologischen Psychologie (in Sonderausgabe, Lpzg. 1903) über „Mechanismus und Vitalismus" ganz speziell diesen Vitalismus der „Entelechie" im Auge (im Unterschiede vom älteren angeblich „animistischen") und kritisiert Driesch. Driesch behält Wundt gegenüber auf allen Punkten Recht mit seinen Beweisen für die Autonomie der Lebensvorgänge, Wundt ihm gegenüber damit, daß uns zum Verständnisse teleologischen Geschehens nur ein Schlüssel gegeben ist: der Wille. — „σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην." —

Original und eigentümlich wird eine gewisse Anschauung und Zurechtlegung der Dinge, die auch bei Driesch sich gelegentlich fand aber verlassen ward, von Eugen Albrecht, Prosektor und Pathologen in München, ausgestaltet („Vorfragen der Biologie", 1899. Die „Ueberwindung des Mechanismus" in der Biologie. Biol. Zentr. Blatt. 1901, S. 130 ff.). Es ist die Anschauung der „verschiedenen Betrachtungsweisen". Mit Entschiedenheit wird hier die chemische und physische Deutung der Lebensvorgänge festgehalten, ihre approximative Vollendung auf ihrer Linie als Ziel der Wissenschaft hingestellt, ihre grundsätzliche Zulänglichkeit behauptet. Diese Deutung sei richtig, aber der Fehler und die Einseitigkeit der mechanistischen Schule sei, diese Deutung und Betrachtung für die einzige und für die „eigentliche" zu halten. Je nachdem wir uns innerlich „einstellen" auf die Dinge und ihre Veränderungen, erscheinen sie uns in gänzlich eigenen Folge-Zusammenhängen, die jeder in sich eine geschlossene Linie bilden, zu einander aber parallel laufen und nicht etwa, der eine in die Lücken des andern ergänzend ineinander greifen. Schon makroskopische und mikroskopische Betrachtung der Dinge ergibt solche gesonderten, geschlossenen Betrachtungsreihen. Verfolg und Addition des Einfachen „erklärt" nicht die Wirkung des Verbundenen. Ein Akkord und seine Wirkung wird nicht „verstanden" durch Auflösung in die einzelnen Töne. Das klassische Beispiel für die ganze Anschauung ist der psycho-physische Parallelismus. Das Geschehen

---

durch Driesch überwunden zugesteht, und die Entelechie („ἐν ἑαυτῷ τὸ τέλος ἔχον") anerkennt. (Eine Entelechie ohne τέλος!)

als Psychisches ist nicht „erklärt", wenn man es auf der korrelativen Linie der materiellen Veränderungen und Geschehnisse im nervösen Systeme verfolgt hat. So tritt die Reihe des „vitalen" Geschehens, der „vitalen" Betrachtung, der Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der „lebenden Form" gesondert neben die der chemischen und physischen Auflösungen der Lebensvorgänge. Ja, es deutet sich gelegentlich an, daß es nicht nur diese drei Parallelen, sondern viele, im Grunde unendlich viele solcher Parallelbetrachtungen geben müsse. Jede aber von diesen ist „eigentlich" zu nehmen. Denn falsch ist die geläufige Scheidung von „Schein" und von „Wesen" der Dinge, die immer nur eine der möglichen Betrachtungen z. B. die mechanisch-kausale als die wesentliche, die anderen nur als begleitenden Schein faßt. „Die . . . Meinung eine oder zwei dieser Reihen stellten das „wahre Wesen" der Erscheinung dar, kann nur . . . als ein wohlfeiles Dogma gelten". Jede ist in sich geschlossen und lückenlos folgt auf ihrer Linie jeder folgende Zustand aus jedem vorhergehenden und erklärt sich nur aus diesem. In diesem Umstande liegt das relative Recht der immer sich erneuernden Reaktionen des „Vitalismus". — Diese Anschauung Albrechts hat alle Reize und alle Schwierigkeiten oder Unmöglichkeiten parallelistischer Betrachtung überhaupt an sich. Ihr Recht wäre zu diskutieren am Exempel der psychophysischen Parallelentheorien. Sie müßte, um sich zu fundamentieren, erst das Kausalitätsproblem ins Reine gebracht und die große Frage, ob an die Stelle von Bewirkung bloße notwendige Abfolge — denn bei dieser endet sie — treten muß, beantwortet oder mindestens deutlich gestellt haben. Der Schluß, der in Bezug auf die biologische Arbeitsmethode und das Arbeitsideal der rein mechanistischen Betrachtung wieder alle Konzessionen zu machen scheint, leuchtet nach den Prämissen nicht ein: ist wirklich die Reihe des Vitalen eine „eigentliche", so müßte man ja gerade erwarten, daß eine Vitalistik mit eigener Methode und eigenem Ziele gefordert werde, so gut wie man eine eigene Psychologie macht. Die Annahme, daß jede Reihe lückenlos verlaufe, daß insonderheit die restlose Auflösung der Lebensvorgänge mechanisch letztlich möglich sein müsse, ist petitio principii und zerbricht an den Widersprüchen

der „Vitalisten". Das zentralste Problem in der ganzen Frage, nämlich das Verhältnis von Kausal und Teleologisch, ist noch gar nicht berührt. Beide Begriffe würden natürlich nicht noch wieder „Parallelen" abgeben, sondern Gesichtspunkte sein, die nun eventuell auf jede Reihe wieder angewendet werden müßten (— allerdings auch sehr leicht könnten). Drieschs Beispiel zeigt, welchen Weg eine derartige Theorie nehmen wird, wenn sie in dialektische Selbstbewegung gerät. Das alles aber schließt vielmehr ein als aus, daß Albrechts „Vorfragen der Biologie" vielleicht das feinste und interessanteste sind, was in letzter Zeit auf diesem eigentümlichen Zwischengebiete von Biologie und Erkenntnistheorie — zumal in so prägnanter Kürze — geschrieben ist. Besonders der Art dürften seine Ausführungen sein über das Schöpferische der Synthese: das Ganze („Akkord") ist immer zugleich mehr als die Summe seiner Teile, das Komponierte ein Neues gegenüber seinen Komponenten. Wie bei Driesch von der einen so hier von einer andern Seite erhält Hegel bei den Neuesten Sukkurs[1]). — Im wesentlichen eine Wiedergabe von Albrechts Gedanken gibt Dr. Marianne Plehn: „Das Problem des Lebens", Berlin 1900.

„Seele", Psychisches im eigentlichen Sinne will K. Camillo Schneider, Privatdozent in Wien, zur Erklärung des Vitalen setzen. Was im Stillen und Einzelnen bei einer Anzahl der oben genannten Vitalisten schon gemeint war, aber eigentlich immer sozusagen als Verlegenheitsauskunft und gelegentliche Kehrseite ihrer Negationen gegen den Mechanismus aufduckte, wird hier mit Entschiedenheit zur Theorie zu gestalten versucht. Schneider wagt damit nur, das entschlossen auszusprechen, was ungezwungene Betrachtung der Dinge, was alle uns zugänglichen Analogien als die natürlichste Deutung darbieten und was abzulehnen der mechanistischen Lehre nur durch Entschlossenheit nicht durch Wahrscheinlichkeit gelingt. In seiner vergleichenden Histologie hatte Schneider seine physiologischen und morphologischen Anschauungen niedergelegt. In „Vitalismus" (Elementare Lebensfunktionen. Wien

---

1) Vgl. Tad. Garbowski, Morphogenetische Studien, S. 167. Das hier angewandte Gleichnis vom Bogen und dem „Form-aus-Form-erklären" würde eine gute Kritik mancher Ausführungen Albrechts sein.

1903) faßt er seine vitalistischen Anschauungen zusammen. Es ist ein umfängliches Werk, das wohl am meisten von allen seinesgleichen in die Einzelerörterung und Nachprüfung der einzelnen Lebenserscheinungen geht. Fast wird es dadurch zu einer selbständigen Biologie. Zukurz gekommen sind die eigentlich „vitalsten" Probleme, die bei Driesch am meisten zu ihrem Rechte kommen: Formgestaltung, Regeneration, Vererbung. In Kap. 11 und 12 wächst sich die Frage nach dem Vitalismus zu weitgreifenden Fragen der Weltanschauung im allgemeinen aus [1]). Wir übergehen hier seine allgemeinere Weltanschauung. Auch er rechnet sich zu dem Psychismus jüngster Richtung, der auf Anregungen von Mach, Avenarius, der „Immanenz-Philosophie" hin grade unter den jüngeren Physiologen und Biologen, von Schneider zu Driesch zu Verworn zu Albrecht u. s. w. sich durchbricht, der mit der uralten Selbstverständlichkeit, daß das uns Gegebene Empfindung ist, in überraschter Freude „Materialismus" und „Realismus" überwindet, der die Gegenfüßler Kant und Berkeley verwechselt und gleichsetzt und sich selber mit „Solipsismus", der vorläufig noch in schwankendster Erscheinung schwebt und der die Erkenntnistheorie vielleicht noch einmal ihren alten Weg von der Sophistik zu Plato, von Hume zu Kant zu gehen nötigen wird. Zwar bei Schneider ist die dünne Flut dieses neuesten Sensualismus durchsetzt mit soviel Einsichten und Ahnungen des tieferen Wesens des Erkennens, daß man bald gespannt ist, wie diese seltsame Mischung von Halbmaterialismus, Idealismus, Solipsismus und Gefühlsapriorismus sich einmal aus ihrem vorläufig höchst labilen in stabilere Gleichgewichtszustände hinüberbegeben wird, bald fürchten muß, daß nicht als Gegenwirkung auf die Tortur des Empirismus und Psychismus über kurz oder lang einmal wieder Mystizismus und Okkultismus unter den Neuesten herausschlägt. (Vgl. S. 295 ff.) Das Hauptverdienst des Buches liegt in den Kapiteln 2—10 und seinen gründlichen Abrechnungen mit den chemischen, physikalischen, mechanistischen Theorien auf ihren einzelnen Linien. Schneider kehrt doch, trotz Driesch, zu

1) In einem Aufsatz über „Vitalismus" in den Preuß. Jahrb. 1903, Augustheft, S. 276 ff., hat Schneider noch einen Nachtrag gegeben.

dem sehr problematischen Begriffe einer „Lebens-Substanz" (Biomoleküle) zurück. Sein Semimaterialismus zwingt ihn zu fordern, daß auch psychische Wirkung ein „Substrat" habe. Sonst schwebe sie in der Luft, bemerkt er gegen Driesch. (Driesch könnte ihm antworten, bei ihm sitze sie auf Stühlen.) Er sucht diese lebende Substanz in den festen Bestandteilen und den Gerüsten des Protoplasma. Am wichtigsten ist, daß er in gründlicher Einzeluntersuchung die Stellen nachweist, wo die chemisch-physischen Zusammenhänge sozusagen abreißen und die Willenswirkung, sei es durch die Nervensubstanz, sei es durch die lebende Substanz überhaupt vermittelt, verursachend und bewirkend einsetzt. Er beschreibt es so, daß die lebende Substanz nicht etwa katalytisch, durch Selbstzersetzung und Selbstwiederaufbau, Wirkungen hervorbringt — diese angebliche Selbstzersetzung, die Grundforderung aller chemischen Erklärungen des Lebens — findet überhaupt nicht statt — sondern so, daß in der Substanz eigentümliche „Erregungszustände" qualitativer Natur eintreten, die sich auswirken. Ihre Weise der Wirkung ist am Chemisch-Physischen gemessen irrational. Und hervorgerufen werden sie spontan durch die Innerlichkeit, welche den Biomolekülen anhängt: durch Empfindung, Gefühl, Gefühlsmotiv, Wille und Willenswirkung, die real ist und auf den Zustand ihres Trägers wirklichen verändernden Einfluß hat, entgegen der Irrlehre des psychophysischen Parallelismus. — Die ganze Betrachtung gleicht etwas der πνεῦμα-Lehre der alten Physiologen. Das πνεῦμα war ein feinster Lebenshauch und -Stoff, der den Körper durchziehend ihm Prinzip war des „Sichaussichbewegens". Natürlich war es ein Stoff, aber ein sehr dünner, der es dadurch leichter haben sollte, wohl auch Psychisches, Wille, Empfindung zu sein. Ob man Pneuma oder Biomolekül sagt, macht nicht viel Unterschied, solange man ernsthaft dabei bleibt, Psychisches als Funktion eines Substrates zu „erklären". Es muß seinen Pflock haben, an den es „gebunden" ist. — Das Verhältnis von Psychischem zu Physischem läßt sich nicht auf der Basis von Physiologie zu Ende bringen. Aber daß auch die einfachsten Vorgänge des Lebens nicht ohne primitive Empfindungsfähigkeit, Wahlhandlung, Wirken und Er-

streben von Zweckmäßigem, nicht ohne „Wille“ zustande kommen, und daß als solches das Psychische schon als „Zellseele“ und Protoplasmabelebung Realität und Kausalität besitzt, das kann Physiologie zeigen, wie Schneiders Buch beweist. Und wenn der Boden des bloß Physiologischen verlassen, die Probleme der allgemeinen zweckmäßigen Anpassung, die Selbstdirektion der Entwicklung auf das Ideal der fertigen Form hin, das hierzu besonders, aber überall sich betätigende Gemeinschafts„wollen“ der unteren Lebenseinheiten zum Aufbau zur Vollendung und zweckmäßigen Funktion des Ganzen ins Auge gefaßt wird, so verschwindet die „Zellseele“ wieder als nur primitive und roheste Aeußerung eines viel umfassenderen und tieferen Geschehens, das man in der Tat sich begnügen könnte „Entelechie“ zu heißen, wenn nicht die „lebenden“ Körper eben de facto „beseelte“ wären und wenn nicht die einzige Probe solchen entelechialen Geschehens das wäre, was sich im dumpfen Triebe vorbereitet, was im bewußten Wollen aufblüht.

Eine eigentümliche Mittelstellung zwischen den Tektonisten den Driesch und den Schneider nimmt noch wieder der gedankenreiche Aufsatz von Mares, Professor der Physiologie an der böhmischen Universität zu Prag, ein über „das Energieprinzip und die energetische Betrachtungsweise in der Physiologie“ (Biol. Zbl. 1902, S. 282). Mares sympathisiert mit der Fassung des Gesetzes von der Konstanz der Energie, wie es sich im Unterschied von Helmholtz bei Robert Mayer findet (S. 338), streitet gegen die falschen Probleme, die die chemische Betrachtungsweise der Physiologie vorspiegelt, gegen die Enzymetheorieen, gegen die parallelistischen Theorieen 2c., ähnlich wie Neumeister und Schneider. Das Rätsel des Lebens ist ihm ein metaphysisches, alle menschliche Erfahrung übersteigendes und durch die Wissenschaft nicht aufzulösendes. — Grade diese Mannigfaltigkeit der Standpunkte und der bei jedem eigenartigen Denker wieder eigenartige Rückschlag gegen die mechanistische Theorie zeigt, daß wir es in ihr, wie auch in der Selektionstheorie Darwins, mit einer Entschlossenheitstheorie und Zwangsvereinfachung der Erscheinungen, nicht mit einer objektiven und ruhevollen Hingabe an die Dinge

zu tun haben, mit einer Theorie, bei der „simplex“ zum „sigillum falsi“ wird.

* * *

Die heute wieder sich vollziehende Ueberwindung des Mechanismus trägt, wie auf der Hand liegt, viel aus für eine tiefere Erfassung und Deutung der Wirklichkeit im allgemeinen und damit für eine religiöse im Besonderen. Bei weitem die Hauptsache dabei ist das neue Durchbrechen der Tiefe der Dinge und der Erscheinung, die verschärfte Einsicht, daß unser Erkennen ein Erkennen ist am Geheimnis hin. Und man könnte fragen, ob daran Religion nicht allein schon genug hat. Denn wie sie nun Geheimnis deute, deuten wolle und dürfe, das soll ihr garnicht weiter aus Naturbetrachtung erwachsen, sondern muß ihr anderswoher und aus neuen Quellen werden. Das weitere Ergebnis ist, daß Teleologie, Herrschaft der Idee, Sinn und Plan im Naturgeschehen als waltende Mächte sich wieder anfangen durchzusetzen, und so, daß sie nicht auf Umwegen und durch „Betrachtungsweisen“ herzugebracht werden, sondern aus dem Geschehen selber deutlich aufleuchten. Bewährt sich aber die Idee als kräftiges Prinzip im spezifisch Vitalen, im physiologischen Prozesse und in der Formgestaltung und Entwicklung des Einzelwesens, so ist damit zugleich allen „Zufallstheorieen“ im gesamten Naturgeschehen, besonders in der Gesamtentwicklung des Lebendigen überhaupt ein Riegel vorgeschoben und dem darwinischen Kampfe gegen den Zweck ein Ende gemacht, wie denn alle nachdenklicheren Antimechanisten auch Antidarwinisten sind. Das aber bereitet wieder vor, um so mehr in der Welt des Geistes und der Geschichte Telos, Nus und Logos aufs neue fest zu gründen.

Mehr nun braucht religiöse Betrachtung sicherlich nicht, um sich von seiten der Naturbetrachtung in Freiheit gesetzt zu sehen und diesen gegebenen Rahmen mit ihren Ueberzeugungen zu erfüllen. Es ist weniger Sache der Religion als unseres allgemeinen spekulativen Triebes und unserer Phantasie, wenn wir etwa weiterschreitend nach Veranschaulichungen und Stellungnahme im Einzelnen suchen. Zwar bieten sie sich fast von selber an

und dürften etwa dieselben Wege zu gehen vor sich haben, die bei Plato einsetzen und bis heute sich ziemlich gleichgeblieben sind. Im Philebos beginnen sie beide und gehen fort zu Kant und zu E. v. Hartmann.

Einerseits nämlich handelt es sich um die allgemeinere Besinnung auf die Aufgabe und Leistung unseres Erkennens überhaupt. „Gegeben" ist dem Erkenntnisvermögen das „zu bestimmende Unbestimmte". Und Erkennen ist, dem „ἄπειρον" das „πέρας" setzen, das an sich „Unbestimmte" „bestimmen", kategorisieren, durch die (a priori) Bestimmungsvermögen und Formen der Vernunft. So wird „Welt" und „Welterfahrung". Im Denken, speziell im wissenschaftlichen Denken, vollzieht sich dieser Prozeß und in der fortgehenden Aufstellung des „Gesetzes" vollzieht er seine Hauptleistung. Der Prozeß geht aber fort ins Unendliche. Denn das „Unbestimmte" ist zugleich ἄπειρον (Unendliches) im eigentlichen Sinne. Es gleicht einem Kegel, der dem Erkenntnisvermögen und dem vernünftigen Kategorisieren seine Spitze darbietet und dessen Basis im Unendlichen liegt. Unser Bestimmen dringt gradweise an ihm vor, aber weder umgreifen die Ringe, die nach einander vorgeschoben werden, den Kegelmantel jemals ganz, sie klaffen je mehr, je weiter sie fortrücken — noch können wir meinen, zu Ende zu kommen. „Wissen" ist gradweis vorrückendes Definieren an dem in toto Indefiniblen (πέρας am ἄπειρον), Rationalmachen des irrationalen „Gegebenen", Kommensurieren des Inkommensurablen. Und sein Vordringen ist vielleicht nicht asymptotisch, so daß Unbestimmtes und Bestimmung in unendlicher Approximation auf einander stünden, sondern gleicht dem Sichvorwärtsschieben der „Ringe" am Kegelmantel, die von vornherein nie ganz schlossen, die immer weiter aufklaffen und deren Vorrücken ins Unendliche fortgeht. Darin wäre Wert und Schranke mechanischen, physischen, chemischen, vitalen „Erklärens" gegeben.

Andrerseits drängt, wie Driesch wohl am deutlichsten empfindet, die Vorstellung und Phantasie immer wieder zu den „Entelechieen", „substantiellen Formen", sich durchsetzenden „Ideen", die in allem sich entwickelnden, im Lebendigen besonders, Gesetze und Typen des Einzelwerdens sind. Damit aber notwendig auch

— trotz Driesch — zu dem Platonischen Gedanken der ψυχή. Ein „Gesetz", eine „Idee" wirkt nichts, sondern ist Form eines Wirkenden. Ein Agens in den Dingen, der Wirkung, Gestaltung und „zielstrebenden" Direktion über die Dinge fähig, ist unausweichlich, mag man es nisus formativus, unbewußten Werdedrang, „Weltseele" oder wie immer nennen. Und tut man es, so redet man schon von „Wille" und die alten Deutungen des Weltwerdens durch den Willen, der das Werden durchwaltet, der im niedersten Lebewesen sich regt, der seiner selbst noch unbewußt die Lebensprozesse dirigiert, der der ideenvolle wirkende Faktor der Formgestaltung ist, der stufenweise sich aufringt zu immer höherer Selbstentfaltung, der endlich im Menschen durchbricht aus dumpfem Drange zu wachem Selbstbewußtsein und aus bloßem Triebe zum Willen im höheren Sinne, so erst „Seele" werdend, um zu Geist sich zu bilden, stellen sich wieder her und am besten in ihrer tiefen schönen Form, wie sie nicht Hartmann, nicht Schopenhauer und nicht Schelling, sondern Fichte in seiner allzuvergessenen Schrift „die Bestimmung des Menschen" geschaffen hat, dieser schönsten, männlichsten und tiefsten Erneuerung, die Platos Lehre von „γένεσις" und „ψυχή" gefunden hat. Die tiefsinnigen Theorieen des jüngeren Fichte über das Unbewußte, das sich den Körper baut, die gleichfalls hinter E. v. Hartmanns Gedanken ganz übersehen werden, grade auch von Männern, die ihm so relativ nahe stehen wie Driesch und Schneider, wären hinzuzunehmen. Die Wendung, die diese Anschauung nehmen muß und kann, um in religiöse überzugehen, liegt so auf der Hand, daß man sie kaum anzugeben braucht. Sie vollzieht sich bei Fichte bekanntlich in der „Anweisung zum seligen Leben", wo er die ungenügende und vorläufige Identifizierung des „Willens" mit dem Göttlichen verläßt und von Immanenz zu Transzendenz übergeht. Kein Werden ohne Sein, keine Potenz ohne den Aktus zuvor. Gott, das ewige Sein, setzt diese Welt des sich steigernden Willens, damit sie in eigener Selbstverwirklichung die Fülle der ewigen Ideen realisiere, zu Mensch, Geist, Freiheit, Individualität aufdringend das göttliche Ebenbild verwirkliche, schon auf den Stufen der Gebundenheit und Unbewußtheit in der Spon-

taneität des Lebendigen in dem Sichaufarbeiten und Hinaufdrängen bereits eine Vorabschattung gebend dessen, was einmal als menschliche Freiheit, Selbstbestimmung und Geistesentwicklung erscheinen soll. — Daß solche Fichtesche Weltbetrachtung durch „Phantasie" gewonnen ist, ist gewiß. Aber phantasiemäßig ist jede Weltdeutung. Was sind Atome, Moleküle und „Kräfte", was sind concursus und influxus anderes? „Ihr werdet es wissen, daß eure Phantasie es ist, welche für Euch die Welt erschafft". Gewiß ist auch, daß Religion eines solchen phantasiemäßigen Abschlusses der Weltanschauung nicht bedarf, wenn ihr gewährleistet ist, was oben angegeben war. Sucht sie ihn aber, so wird sie ihn in dieser Richtung finden. Und die heutige Naturerkenntnis kann sie daran nicht hindern, die heutige Ueberwindung des Mechanismus in der Lebenslehre leistet ihr dabei Vorschub.

Zur Dogmatik.

Von

Julius Kaftan.

C. Einzelne Lehren.

7. Die Paulinische Predigt vom Kreuz Jesu Christi.

Vorbemerkung.

Es wird zunächst eines Wortes der Erklärung bedürfen, daß ich dieser Reihe von Aufsätzen zur Dogmatik einen mit wesentlich neutestamentlichem, biblisch-theologischem Inhalt einfüge. Die erste Veranlassung dazu ist eine äußerliche. Was die folgenden Blätter bieten, ist im Wesentlichen die Vorlesung, die ich beim Berliner Ferienkurs im Frühjahr 1901 gehalten habe. Die wiederholt an mich ergangene Aufforderung, sie drucken zu lassen, habe ich damals abgelehnt. Es schien mir bei den üblichen Gepflogenheiten nicht angängig, die Vorlesungen als einen Beitrag zur biblischen Theologie zu veröffentlichen, ohne sie nicht wenigstens in Anmerkungen nachträglich mit dem gewöhnlichen Registrierapparat aller jemals geäußerten beachtenswerten Meinungen und kritischer Auseinandersetzung mit ihnen auszurüsten. Dazu aber empfand ich nicht die mindeste Neigung, wie ich denn fürchten muß, daß es mir wie an der rechten Aufnahmefähigkeit für diesen Teil der gelehrten Arbeit, so auch an der Gabe fehlt, darin etwas Förderliches zu leisten. Dagegen meine ich verantworten zu können, wenn ich diese Betrachtungen hier ohne alle solche Zuthaten veröffentliche,

wo es sich ausgesprochenermaßen darum handelt, wie wir unsere Dogmatik gestalten sollen. Diesem Zweck entsprechend ist auch der ursprüngliche Text in einzelnen Partien nicht unwesentlich verändert worden. Der Titel der Vorlesungen hatte den Zusatz: und ihre Bedeutung für unsere Predigt! Was sich nun darauf bezog, ist hier weggefallen und die Beziehung auf die Dogmatik an die Stelle getreten. Nur daß dies in der Ueberschrift hervorzuheben überflüssig erschien, da es in dem Gesamttitel aller dieser Aufsätze zum Ausdruck kommt. Wobei ich nicht unerwähnt lassen will, daß diese Aenderung mehr formaler als sachlicher Art ist, da nach meiner Auffassung Dogmatik und Predigt sich nahe berühren.

Aber natürlich genügt dies jetzt Hervorgehobene nicht zur Rechtfertigung meines Unternehmens. Die liegt erst darin, daß es mir Bedürfnis war, die biblisch-theologischen Erörterungen meiner Dogmatik in diesem Punkt, wo sie nicht lediglich Verwertung anerkannter Resultate sind, etwas näher auszuführen und zu begründen. Ich habe dabei einen doppelten Gegensatz im Auge. Einmal die Ansicht und Praxis derer, die nach wie vor die Sätze der kirchlichen Dogmatik aus dem Neuen Testament und namentlich auch aus den Paulinischen Briefen entnehmen. Vor allem aber die übliche Meinung, die Paulus zum Dogmatiker stempelt, ob sie es ihm nun zur Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit rechnet, welche Meinung mir als ein Vorurteil erscheint. Könnte ich ein wenig dazu beitragen, dies Vorurteil zu entwurzeln, würde es mir zur großen Befriedigung gereichen. Also im Gegensatz zu diesen beiden Ansichten möchte ich erstens zeigen, daß man Paulus mißversteht, wenn man ihn vor allem als Dogmatiker nimmt, und zweitens darlegen, was und wie wir trotzdem in der Dogmatik von Paulus lernen können und sollen.

Mit dem zuletzt Gesagten hängt ein Zweites eng zusammen, was hier in der Vorbemerkung mit ein paar Worten erklärt werden muß. Dies nämlich, daß ich als Thema die Paulinische Predigt vom Kreuz Christi genannt habe. Wir sagen statt dessen gewöhnlich: die Lehre des Apostels vom Kreuz. Und das, was man gewöhnlich so nennt, ist hier gemeint. Aber warum denn Predigt und nicht Lehre? Die Wahl des Wortes könnte als

eine bloß zufällige erscheinen, etwa dadurch bedingt, daß in der zu Grunde liegenden Vorlesung eine Zusammenstellung der Paulinischen Verkündigung mit unserer heutigen Predigt die praktische Spitze bildete.

So jedoch verhält es sich nicht. Mit bewußter Absicht ist, was Paulus uns über das Kreuz des Heilands sagt, als Predigt und nicht als Lehre charakterisiert. Nicht als sollte beides einander überhaupt gegenübergestellt werden. Eine Predigt, in der nicht gelehrt wird, entspricht ihrem Zweck nicht: man kann nichts Bleibendes daraus mitnehmen. Aber der Unterschied ist doch kein geringer.

Sagte ich: die Lehre des Apostels, so wäre damit vorausgesetzt, daß seine Gedanken und Aussprüche über das Kreuz des Herrn eine theologische Einheit darstellten. So also, daß er über eine einheitliche Lehre vom Kreuz verfügt hätte, und die wäre nun bei allen seinen Ausführungen über den Gegenstand die für ihn selbstverständliche, stillschweigende Voraussetzung. Dann stellte sich die Aufgabe so, daß wir aus diesen seinen Ausführungen die zu Grunde liegende einheitliche Lehre zu ermitteln hätten.

Eben dies jedoch halte ich für falsch. Die Gedankenwelt des Apostels Paulus ist keine theologische Einheit. Sie ist es überhaupt und im Ganzen nicht. Sie ist es auch nicht, was diesen einen, ihren wichtigsten Gegenstand, das Kreuz des Herrn, betrifft. Wohl aber ist sie eine religiöse Einheit. Neue große Denk- und Lebensformen — und eine solche ist es, die uns bei Paulus entgegentritt — sind zwar nie eine vollkommene Einheit. Das können sie nicht sein, da sie nach rückwärts und vorwärts blicken, ihre tiefen Wurzeln in allem Vorangegangenen haben und mit ihren Fühlfäden in die fernste Zukunft reichen. Aber mit diesem Vorbehalt gilt, daß die Gedanken des Apostels eine religiöse Einheit sind. Im Ganzen — und so auch was das Kreuz des Herrn betrifft. Eben deshalb aber sind sie nicht eine theologische, dogmatische Lehre, sondern ein Evangelium, eine Predigt, und ist dieser Name der eigentlich zutreffende. Als Predigt müssen sie gewürdigt und dargestellt werden.

Danach muß sich dann auch das Verfahren richten. Wir

suchen nicht in allen Aeußerungen eine ihnen zu Grunde liegende einheitliche Lehre. Statt dessen suchen wir die einzelnen Gedanken und Gedankengruppen da auf, wo sie im Zusammenhang mit dem persönlichen Glauben und Erleben des Apostels entstanden sind. Der Herr ist ihm vor Damaskus erschienen, daher stammt alles, was uns Paulus zu sagen hat. Wir werden es nur richtig verstehen, wenn wir es in dieser seiner Genesis begreifen, und die Gedanken dadurch für uns lebendig werden.

Freilich gewinnen wir so zunächst Gedankenreihen, Gedankengruppen, die zwar in der religiösen Wurzel zusammenhängen, aber als theologische Deutungen des Todes Christi neben einander stehen und unter sich disparat sind. Dann mag zum Schluß eine einheitliche Zusammenfassung versucht werden. Nicht in dem vorhin abgewiesenen Sinn, als wäre diese Einheit bei Paulus die immer vorhandene Voraussetzung gewesen, sondern nur im Sinn einer Frage, ob etwa? ob sich für Paulus selbst eine solche Zusammenfassung als ein gelegentlich Letztes, mit dem Gedanken Gestreiftes ergeben hat? So also, daß der Schwerpunkt durchaus in den einzelnen Gedankenreihen liegt. Wie denn auch nur in ihnen gesucht werden kann, was für die Dogmatik heute so oder so von Bedeutung ist.

Dies Verfahren tritt aber in einen gewissen Gegensatz zu dem, was üblich ist. Es sind erst die Ansätze zu einer neuen Betrachtungsweise da. Ueblich ist immer noch ganz überwiegend das oben zurückgewiesene Verfahren, eine einheitliche Lehre bei Paulus zu suchen. Die einen halten ihn für einen Zeugen der anselmischen, kirchlichen Versöhnungslehre. Besonders in der Praxis ist es so das Gewöhnliche. Auch in der Theologie, namentlich bei den Dogmatikern, begegnet es noch oft genug. Immerhin überwiegt hier die geschichtliche Methode. Aber auch deren Vertreter sind insofern noch vielfach an das alte Vorurteil gebunden, als es eine Lehre, eine Dogmatik oder eine Religionsphilosophie ist, die sie bei Paulus ermitteln und als Paulinisch darstellen. So gilt es z. B. selbst von Holtzmann, nach dessen Auffassung Paulus von teils jüdischen, teils hellenischen Voraussetzungen aus ein merkwürdig verwickeltes System der Religionsphilosophie er-

dacht und vorgetragen hat, das kaum für andre als die Techniker, die Theologen, verständlich ist und eigentlich auch für diese nur, wenn sie ihre Lebensarbeit daran wenden.

Diesem Standpunkt und zwar allen seinen Nuancen gegenüber ist geltend zu machen: es handelt sich im Neuen Testament nicht um Dogmatik, weder neue noch alte, und ebensowenig um Religionsphilosophie, es handelt sich vielmehr um Religion, um Evangelium, um Verkündigung, die aus dem Glauben geht und Glauben wecken will und kann. Man versteht die Männer, die in ihm zu uns reden, vor allem Paulus, nur dann recht, wenn man erkennt, wie auch ihnen selbst diese Verkündigung die Hauptsache und, was sie an Theologie haben, etwas Sekundäres, Abgeleitetes gewesen ist. Gerade dies betone ich. Dadurch kommt erst der Gegensatz heraus. Auch die Vertreter der älteren Methode wissen natürlich, daß allewege die Religion die Hauptsache ist. Aber durch das intellektualistische Schema der alten Dogmatik gebunden meinen sie, auch Paulus habe wie ein späterer Dogmatiker durch zusammenhängende Lehrformulierung das religiöse Bedürfnis zu befriedigen gesucht, anstatt aus den religiösen Impulsen heraus seine Gedanken zu bilden, die ihm gar nicht als eine Lehre, sondern als Verkündigung selbst erlebter göttlicher Thaten im Bewußtsein stehn.

Wenn ich recht sehe, ist es die in einem der früheren Aufsätze schon berührte Wandlung der theologischen Methode, die bei diesem Unterschied der Auffassung zu Grunde liegt. Wie in den andern Disziplinen — in Dogmengeschichte und Symbolik und in der Dogmatik selbst — so macht sie sich auch in der sogenannten biblischen Theologie geltend, die Wandlung aus einer Wissenschaft von Gott in eine Wissenschaft von der christlichen Religion. Still und unaufhaltsam vollzieht sie sich und wird sich, muß sich durchsetzen. Denn sie bedeutet nichts andres, als daß wir zur Sache selber kommen und die Gegenstände unsrer Forschung aus ihnen selber, von ihrem eignen Mittelpunkt aus zu verstehen suchen.

Es ist daher kein willkürlicher Einfall, wenn ich die Paulinische Predigt unter einem etwas andern als dem üblichen Ge-

sichtspunkte betrachte. Es handelt sich dabei um eine Aenderung des Verfahrens, die in einem größeren Zusammenhang steht, und der m. E. unzweifelhaft die Zukunft gehört.

Der Uebersicht halber will ich die Erörterung in mehrere Abschnitte zerlegen. Und zwar beginne ich damit, in einem ersten Abschnitt vorwiegend kritischer Art den Weg zum Verständnis zu bahnen. Kritischer Art — aber nun nicht mehr in formeller, sondern in sachlicher Beziehung.

1.

In seiner Paulinischen Theologie, die nach seinem Tode 1898 herausgegeben worden ist, sagt Karl Holsten, die Darstellung der Paulinischen Theologie sei früher nur eine verständig ordnende gewesen: etwa in der Reihenfolge des Römerbriefs seien die Hauptgedanken nach einander besprochen worden. Den Anfang einer andern Fassung der Aufgabe, den Versuch, die Paulinische Gedankenwelt aus ihrem Ursprung zu verstehn und zu entwickeln, datiert er von seinen eignen Arbeiten, die freilich wieder ihre Impulse von F. Chr. Baurs Forschung erhalten hatten.

Man kann m. E. dem Selbstgefühl, das in dieser Aeußerung Holstens zum Ausdruck kommt, die Berechtigung nicht absprechen. Holsten ist hier in der That der Bahnbrecher gewesen. Ja, seine Konstruktion ist bisher eigentlich der einzige Versuch geblieben, die Paulinische Gedankenwelt von innen heraus zu verstehn. Die Späteren wandeln auf der von ihm gebrochenen Bahn. Um die Paulinische Gedankenwelt im Ganzen handelt es sich da. Aber deren Mittelpunkt ist, was Paulus vom Kreuz Christi zu sagen hat. Um dieses bewegt sich daher auch die Konstruktion Holstens. Er versteht die Paulinische Lehre als erwachsen aus der dem Apostel Paulus eigentümlichen Gnosis des Kreuzes Christi. Danach scheint es mir geboten, hier an die Konstruktion Holstens anzuknüpfen. Wobei ich nicht unerwähnt lassen will, daß es nicht das eben genannte posthume Buch ist, das in Betracht kommt. In ihm ist er wie andere, deren Ausgangspunkt in der Hegel'schen Philosophie liegt, der Versuchung erlegen, alles in einem einzigen ermüdenden und dürren Gedankenschema aufmarschieren

zu lassen. Es sind seine früheren Schriften, auf denen der Wert seiner Arbeit beruht. Für uns kommt namentlich wieder die erste unter diesen in Betracht, die von der Christusvision des Paulus handelt.

Landerer hatte am Grabe Baurs in der Schilderung des Verstorbenen gesagt, daß es ihm doch nicht gelungen sei, das Wunder aus dem Urchristentum zu eliminieren; die Bekehrung des Paulus bleibe auch bei seiner Konstruktion als ein nicht zu erklärendes Wunder bestehn. Dies reizte Holsten, sich an der damit gestellten Aufgabe zu versuchen. So ist der genannte Aufsatz entstanden. Seine Tendenz ist, eine natürliche Erklärung der Bekehrung des Paulus vor Damaskus zu geben. Aber das lasse ich hier ganz bei Seite. Alle diese Erklärungsversuche haben etwas Gezwungenes und so auch der Holstens. Sie mögen denen Bedürfnis sein, deren Voraussetzung es ist, alles Geschehen sei wie man sagt „gesetzlich" vermittelt. Ich teile diesen Standpunkt und das daraus erwachsende Bedürfnis nicht. Und das scheint mir festzustehn, daß die geschichtliche Ueberlieferung einfacher und verständlicher ist, wenn man bei der alten, dem Bewußtsein des Apostels selbst entsprechenden Auffassung bleibt, die in seiner Bekehrung ein Wunder Gottes sieht. Aber, wie gesagt, es kommt hier nicht in Betracht. Das von Holsten entwickelte Verständnis des Paulinischen Evangeliums vom Kreuze Christi steht und fällt keineswegs mit seiner rationalistischen Erklärung des Vorgangs der Bekehrung. Er konstruiert nämlich alles daraus, daß der gesetzeseifrige Pharisäer damals im Kreuzestod des Messias das Heil erkannte und ergriff. Und das bleibt ja stehn, daß es mit dem inneren Vorgang bei seiner Bekehrung diese Bewandtnis hatte, mag man das Ereignis selbst in seinen Ursachen nun so oder anders zustandegekommen denken.

Also — Paulus war ein gesetzeseifriger Pharisäer und eiferte als solcher für das Gesetz und die väterlichen Ueberlieferungen mehr als jeder andere unter seinen Altersgenossen. So sagt er selbst. Da kam der über ihn, der mächtiger war als er. Er konnte nicht mehr wider den Stachel löcken, der Gekreuzigte erwies sich in der Erscheinung des Auferstandenen als der Messias.

Paulus nun beriet sich nach diesem Erlebnis nicht mit Fleisch und Blut, sondern ging in die Einsamkeit nach Arabien drei Jahre lang. Dort hat sich der Umschwung aller seiner Gedanken vollzogen, dessen Resultat das von ihm verkündigte Evangelium ist, das Evangelium für die Heiden. Es ist erwachsen aus der Gnosis des Todes Christi als des Heilsprinzips. Ja, das ist die Hauptsache seines Evangeliums, diese Gnosis des Messiastodes. So wie er sie vorträgt, mußte sie sich in dem bis dahin so gesetzeseifrigen Mann gestalten.

Nämlich, für ihn war eine innere Unmöglichkeit, was nach Holsten (er entnimmt es aus Gal. 2) der Grundgedanke des Petrinischen Evangeliums war, das Nebeneinander von Gesetz und Glaube an das Kreuz. Schon ehe er Christ und Apostel wurde, war für Paulus beides in einen ausschließenden Gegensatz zu einander getreten: entweder — oder, entweder das Gesetz der Väter oder das Kreuz. Und zwar war ihm ursprünglich das Gesetz alles. Deshalb verfolgte er die Christen, die einen gekreuzigten Messias verkündigten, was ihn, den Pharisäer, eine Gotteslästerung deuchte. Nun trat der Umschwung ein. Aber bei dem ausschließenden Gegensatz behielt es sein Bewenden. Nur eben nun in der sachlich entgegengesetzten Weise: das Kreuz ist alles, und das Gesetz ist nichts. Damit zog er die Konsequenz des christlichen Prinzips: Gerechtigkeit nicht durch des Gesetzes Werke, sondern allein durch den Glauben an die Heilsthat Gottes im Kreuze Christi. Sonst wäre ja der Messias umsonst gestorben und diese gewaltige alles verändernde Heilsthat Gottes eine Luxusthat gewesen (Gal. 2, 21). Der Tod des Heilands kommt dabei aber näher zu stehn als stellvertretend für die Sünder. Auf den Sündlosen hat Gott die Strafe gelegt, dadurch sind die Sünder gerecht geworden.

Weiter fügt Holsten hinzu: diese Lehre vom Kreuz Christi bewegt sich in den äußerlich-gesetzlichen Kategorien des jüdischen Bewußtseins. An sie schließt sich bei Paulus eine andere, ethisch bedingte Gedankenreihe an, daß nämlich durch den Tod Christi die Sünde in der σάρξ, im Fleisch als ihrem Sitz hingerichtet worden ist (Röm. 8, 3). Und was so äußerlich im Tode Christi geschehen ist, das wächst den Gläubigen als innerer, ethischer Ge-

winn zu, sie sind mit Christo gestorben und auferstanden (Röm. 6, 1—11). Das ist eine innerliche, zugleich mystische und ethische Betrachtungsweise. In ihr ist nicht die jüdische Vorstellung von Gesetz und Gerechtigkeit maßgebend, sondern der hellenische Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα. Diese zweite Betrachtung ist für das Bewußtsein des Apostels der ersten jüdisch-theokratischen Betrachtung untergeordnet. Der Mittelgedanke ist etwa der 2 Kor. 5, 14: ist einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben. Für die moderne Auffassung — meint Holsten — stellt es sich umgekehrt. Danach handelt es sich in der ersten Gedankenreihe um eine Ueberwindung des jüdischen Bewußtseins, um eine in seinen eignen Kategorien sich vollziehende Ablösung von ihm. Der bleibende Gehalt des Paulinismus liegt jedoch in der andern Gedankenreihe, der hellenischen, philosophisch bedingten, die eine Aneignung in den Kategorien der modernen, wahren und das heißt bei Holsten der Hegelschen Philosophie zuläßt.

So die Konstruktion des Paulinismus, die Holsten vorträgt. Unzweifelhaft enthält sie eine bleibende Wahrheit. Wollen wir die Gedanken des Apostels von Rechtfertigung und Versöhnung im Kreuze Christi verstehn, werden wir von dieser Umwandlung des Pharisäers, dem das Gesetz alles war, in den Apostel und Prediger des Glaubens ausgehn müssen. Sie allein bietet hier den Schlüssel zu einem inneren Verständnis. Aber höher noch als dies, was m. E. auch sachlich richtig ist, schlage ich das Andere an, daß das Verfahren in formaler Beziehung vorbildlich ist. Nur auf diesem Weg werden wir Paulus verstehen lernen. Wir müssen auf das achten und von dem ausgehn, was er selber als die Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm, als den Ursprung des ihm nicht von Menschen oder durch Menschen, sondern von Gott durch Jesus Christus gegebenen Evangeliums angesehn und bezeichnet hat. Von dem nämlich, was er vor Damaskus erlebte. Nur so suchen wir seine Gedanken da auf und finden sie da, wo sie im Zusammenhang mit seinem persönlichen Leben entstanden sind. Also dies Verdienst Holsten's muß in jeder Weise anerkannt werden. Das hebe ich so nachdrücklich hervor, weil ich nicht mißverstanden wissen möchte, was ich zur Kritik dieser Konstruktion

zu sagen habe. Ich muß etwas länger dabei verweilen. Das wolle der Leser sich nicht verdrießen lassen. Es handelt sich nicht bloß um Holsten, es handelt sich darum, den richtigen Schlüssel zum Verständnis des Paulinischen Evangeliums ausfindig zu machen.

Der erste Einwand ist aber der, daß Holsten in der alten dogmatischen, intellektualistischen Auffassung und Würdigung der Paulinischen Gedanken stecken geblieben ist. Begreiflich ist das bei einem von Hegel ausgegangenen und dauernd von dessen Philosophie beeinflußten Forscher. Diese neue Form des alten Irrthums ist aber um nichts besser, als wenn die Alten meinten, die Dogmatik sei, wie für sie, so auch für den Apostel die Hauptsache, ja das Ganze gewesen. Man bedenke: Paulus zieht nach Damaskus, um die Christen dort wie anderwärts zu verfolgen. Das Gesetz ist ihm alles und das Kreuz das große Aergernis, das er vernichten, ausrotten will. Da wird er von Gott innerlich ergriffen und genöthigt, in dem Gekreuzigten und Auferstandenen wahrhaftig den Messias, den Christ des Herrn, zu erkennen. Was thut er nun daraufhin? Er geht in die Wüste nach Arabien drei Jahre lang, um sich ein neues religionsphilosophisches System auszudenken. Und nachdem er damit glücklich fertig geworden ist, tritt er als ein Neuerer in der Gemeinde auf, sein System in bewußter Opposition dem ihrer bisherigen Führer entgegensetzend.

In Wahrheit ist das eine ganz unvollziehbare Vorstellung. So spiegeln sich die Dinge im Kopf eines modernen Religionsphilosophen, der sich selbst, seine Gedanken und Interessen, in jene Zeit hineinträgt. In der Geschichte geht es so nicht zu. Menschen, die unter dem ungeheuren Eindruck leben, daß die Endvollendung angebrochen ist, daß die Zeit drängt, Israel zu bekehren und aus den Heiden hinzuzuthun, was sich erraffen läßt, bis der Herr kommt, solche Menschen haben keine Zeit, religionsphilosophische Systeme zu bauen. Die Sache lag für Paulus unendlich viel einfacher. Erkannte er in dem Gekreuzigten und Auferstandenen den Messias, so ließ er sich taufen, trat in die christgläubige Gemeinde und hub an, Jesum als den Messias zu verkündigen. So bezeugt es die gesamte Ueberlieferung, und es giebt in ihr gar nichts, was eine andre Auffassung erlaubte.

Bei dem von Holsten befolgten Verständnis eliminiert man die Hauptsache, das, was die selbstverständliche Grundlage und Voraussetzung alles Uebrigen bildet. Paulus ist Christ geworden, ist in die Gemeinde eingetreten, hat die in ihr vorhandene Ueberlieferung übernommen, ist in allem Wesentlichen zunächst eben ein Vertreter und Prediger der dem Urchristentum gemeinsamen Gedanken geworden. Gewiß hat sich dann eine Eigenart seiner Predigt herausgestellt. Und gewiß ist es schließlich zu ernsten Konflikten zwischen ihm und den Uraposteln gekommen. Aber das ist erst Sache der Entwicklung gewesen. Siebzehn Jahre nach seiner Bekehrung hat die erste Verhandlung darüber unter ihnen stattgefunden, nachdem die „falschen Brüder" Paulus Schwierigkeiten in seinen Gemeinden bereitet hatten. Ja, was ist denn inzwischen gewesen? Nun, eben die Zeit, in der Paulus das Evangelium verkündigte wie die andern auch, in seiner Weise, aber so, daß das nicht als Differenz empfunden wurde; haben sich doch auch die nun eintretenden Zwistigkeiten gar nicht an seine Predigt, sondern an die von ihm befolgte Praxis angeschlossen — wie davon weiterhin des Näheren zu reden sein wird.

So zeigt die wirkliche Geschichte uns ein ganz andres Bild als das von Holsten entworfene. Ich führe vorläufig schon ein paar Daten an, die das zu erhärten dienen.

Die Annahme eines dreijährigen Aufenthalts in Arabien ist aus der Luft gegriffen. Paulus läßt nicht unerwähnt, daß er nach seiner Bekehrung von Damaskus aus, statt Jerusalem aufzusuchen, nach Arabien gegangen sei. Er sagt dann weiter, sein erster Besuch in Jerusalem habe erst drei Jahre nach der Bekehrung stattgefunden. Aber nichts berechtigt zu der Annahme, er habe diese drei Jahre in der arabischen Wüste zugebracht, mit religionsphilosophischem Grübeln beschäftigt.

Ferner: sein Verhältnis zu den Gemeinden in Judäa war dies, daß sie ihn persönlich nicht kannten, aber sie wußten von ihm, daß er, der vormalige Verfolger, jetzt selber den Glauben verkündige, und priesen Gott deshalb. Diese eine Notiz Gal. 1, 23 und 24, wirft die ganze Konstruktion Holstens über den Haufen. Sie beleuchtet den wirklichen Hergang aufs Hellste: Pau-

lus verkündigte den gemeinsamen Glauben an den Messias. Die Nuancen der Predigt kamen dem gegenüber nicht in Betracht. Sie waren nicht Gegenstand der Aufmerksamkeit. Das was Paulus mit allen andern gemeinsam hatte, was ihm und ihnen das Wichtigste war, füllte die Gedanken aus, so daß alles Andere dahinter zurücktrat.

Ferner: Paulus erinnert einmal die Korinther ganz kurz an seine Predigt in ihrer Mitte. Das ist die Predigt von Christi Kreuz und Auferstehung gewesen. Aber nicht die leiseste Andeutung finden wir, daß Paulus sich einer andern Predigt vom Kreuz Christi bewußt war als der gemein urchristlichen. Im Gegenteil, er betont den Zusammenhang mit der gemein christlichen Ueberlieferung: ich habe euch gegeben, was ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift 1 Kor. 15, 3.

Und endlich, was darin schon liegt: die urchristliche Predigt ist nicht erst durch Paulus zu einer Predigt von Christi Kreuz und Auferstehung geworden. Das ist sie an und für sich schon gewesen: für uns sehr auffallend. Uns scheint, die Ueberlieferung der Herrenworte müßte die Hauptsache in der Predigt gewesen sein. Und die muß ja in der That nebenher gegangen sein, sonst wäre sie nicht auf uns gekommen. Aber soviel wir irgend sehen können, ist davon in der Predigt immer nur ganz summarisch die Rede gewesen. Die Pointe war immer die: die Juden haben ihn ans Kreuz geschlagen, Gott aber hat ihn auferweckt.

In der Summa also: nichts ist verfehlter als diese Holstensche Konstruktion von einer in der arabischen Wüste ausgeheckten neuen Lehre, die Paulus nun im Gegensatz zur Urgemeinde vertreten und zur Geltung zu bringen versucht hätte. Nein, Christ geworden hat Paulus sich durch die Art seiner Bekehrung, durch die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen auch zum Apostel berufen gewußt und hat alsbald angefangen, mit den übrigen Zeugen den gekreuzigten und auferstandenen Christus zu verkündigen, allen alles werdend, solange die Zeit noch dauerte, um überall etliche zu gewinnen, die mit ihm und der Gemeinde warten auf die bevorstehende wunderbare Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi.

Aber noch ein zweites Bedenken drängt sich auf. Das hatte ich vorhin als die Wahrheit und das Beherzigenswerte an Holstens Erklärungsversuch bezeichnet, daß er das Evangelium des Paulus von dem Erlebnis vor Damaskus aus zu verstehen sucht. Darin, meinte ich, müßten wir uns ihm anschließen. Erwägt man aber die Art, wie dieser richtige Grundsatz von ihm befolgt wird, so drängt sich einem unwillkürlich die Frage auf: ja was hat er denn damals erlebt? Nach Holsten besteht das Erlebnis darin, daß ihm hier mit unwiderstehlicher Ueberzeugungskraft der Gedanke aufgedrängt wird: der Gekreuzigte ist trotz alledem der Messias. Und daraufhin geht er dann nach Arabien, um seine hiermit aus den Angeln gehobene Gedankenwelt wieder in Ordnung zu bringen. Das Wesentliche ist der Einfluß, den dieser neue Gedanke auf seine bisher vom Gesetz beherrschten Gedanken ausübt. D. h. alles ist von vorn herein in Reflexion getaucht. Das unmittelbare wirkliche Erleben wird nur in seinem Einfluß auf die Reflexion und das System in Betracht gezogen. Sein Ertrag ist daher auch erst fertig und wird erst wirksam, nachdem die dadurch in Bewegung gesetzten Gedanken wieder in einem neuen System zur Ruhe gekommen sind. Paulus ist eben Theoretiker, Dogmatiker, Philosoph von Fach gewesen, wie wir es heute in unseren Studierstuben sind.

Aber das scheint mir nun wieder eine ganz unmögliche Vorstellung zu sein. Ich stelle dem entgegen, daß Paulus vor Damaskus etwas erlebt hat, was in seinem Zustandekommen und seiner Wirkung von der Reflexion unabhängig war. Eben, es war ein religiöses Erlebnis, nicht der Anstoß zu einer neuen Gedankenbildung, sondern eine Revolution des inneren Lebens. Und was er erlebte, stellt sich uns in dem dar, worin der Vorgang, wenigstens nach dem Bewußtsein des Apostels selbst, bestand: er hat den Herrn gesehen, den Auferstandenen, den Verklärten. Damit ist ihm aber diese Thatsache der Auferstehung Jesu zur Gewißheit geworden. Und zwar in der Bedeutung, die sie für die gesamte urchristliche Gemeinde hatte. Nämlich als die beginnende Verwirklichung der Heilszukunft, der Endzukunft. Und das nun nicht als ein Gedanke, als eine bloße Reflexion: also

ist es so weit, das Ende kommt, wir müssen unsere Gedanken und unsere Lehre dem anpassen. Sondern das alles als ein überwältigendes Erlebnis, das mit Lehre und Umbildung der Lehre in keinem Sinn etwas zu thun hat. Die Auferweckung Jesu von den Toten ist keine Lehre, sondern eine Thatsache. Ebenso ist es eine Thatsache, daß wir, die wir nun an ihn glauben und durch den Glauben mit ihm verbunden sind, dem αἰών μέλλων angehören, von den Kräften der zukünftigen Welt getragen, durch den von Jesus ausgehenden Gottesgeist regiert werden.

Das ist es, was Paulus damals erlebt hat, was von oben mit zwingender, überwältigender Gewalt über ihn gekommen ist. Wer die Paulinischen Briefe kennt, weiß, auch ohne daß ichs im Einzelnen ausführe — auf das Einzelne muß ich später eingehn — von welcher Bedeutung diese eben erwähnten Gedanken für seine Predigt sind. Nichts ist gewisser, als daß es eben dies ist, was er vor Damaskus erlebt hat, und was bleibend der Mittelpunkt seiner Predigt von Christus gewesen ist: die Verbindung mit ihm, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, zur Einheit e i n e s Geistes und Lebens.

Daraus ergiebt sich nun zunächst eine Vervollständigung des vorhin Gesagten. Ich erwähnte schon, etwas, worin Paulus mit der gesamten Gemeinde einig war, sei für ihn so gut wie für die Gemeinde das eigentlich W e s e n t l i c h e gewesen, habe die selbstverständliche Grundlage und Voraussetzung alles Andern gebildet. Jetzt erhellt, was dieses „etwas" war. Nicht eine Lehre oder eine Summe von Lehren und Gedanken, sondern dies, was Paulus jetzt erlebt hatte, was Petrus und die übrigen Apostel vor ihm erlebt hatten, auch 500 Brüder auf einmal: die Heilszukunft ist zur Gegenwart geworden, wir gehören dem αἰών μέλλων an, nicht denken wir, daß es so ist, sondern das ist lebendige Gegenwart in uns und um uns.

Ferner aber erhellt jetzt wieder und jetzt erst recht, wie absurd es ist, zu meinen, ein Mensch in dieser Lage habe nun das Bedürfnis empfunden, drei Jahre lang über einer neuen Ordnung seiner Gedanken zu brüten und dann das glücklich erdachte neue System im Gegensatz zu seinen Brüdern geltend zu machen, mit denen er dies Grunderlebnis gemein hatte, mit denen er in einer

neuen seligen Gegenwart lebte. O nein, Paulus hat — daß ich so sage — am nächsten Morgen begonnen, das zu bezeugen und zu predigen, was nun der Inhalt seines Bewußtseins und Lebens geworden ist. Gewiß ist es dann weiterhin zu den Differenzen und Streitigkeiten gekommen, die wir kennen. Wir werden gleich sehen, worum es sich dabei gehandelt hat. Aber keine Rede davon, daß das von vornherein im Vordergrund des Bewußtseins gestanden und darauf beruht hätte, daß Paulus sich Petrus und den andern gegenüber bis ins Innerste hinein fremd gefühlt hätte, wie Holsten sich einmal ausdrückt. Es ist vielmehr so zugegangen, wie es alle psychologische und geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat: Paulus ist in die Verkündigung eingetreten, die er vorfand, zu Differenzen und vollends zum Konflikt ist es erst später gekommen.

Aber wenn es an dem ist, wenn dies das Erlebnis vor Damaskus war, und wenn diesem Erlebnis grundlegende Bedeutung für das Verständnis der Paulinischen Predigt, vor allem auch seiner Predigt vom Kreuz Christi zukommt, dann ergiebt sich aus dem Dargelegten eine Folgerung, die für uns hier von der größten Tragweite ist. Sie lautet so: es ist überhaupt falsch, im Verständnis der Paulinischen Predigt von den Gedanken auszugehen, die sich um Rechtfertigung und Versöhnung, um Gesetz und Freiheit vom Gesetz gruppieren. Natürlich nicht, als sollte die Bedeutung dieser Gedanken in der Paulinischen Predigt überhaupt verneint oder auch nur gering angeschlagen werden. Sie sind und bleiben ein großes Hauptstück seiner Predigt. Aber sie sind nicht das Erste und Grundlegende. Wir dürfen dies nicht zum Ausgangspunkt des Verständnisses nehmen. Denn darin behält Holsten Recht: das ist Sache des Schlusses. Aus dem, was Paulus unmittelbar erlebt hat, schließt er, daß er durch den Glauben ohne Gesetz gerechtfertigt ist vor Gott. Und wie er das mit dem Tode Christi verknüpft, ist Sache der Gnosis. Ich glaube nicht an die Art, wie Holsten diese Gnosis zustande gekommen denkt. Aber das ist etwas Anderes. Es wird später näher davon zu reden sein. Für jetzt kommt nur in Betracht, daß das etwas irgendwie Erschlossenes ist, nicht Thatsache des unmittel-

baren Erlebens wie jenes Andere, daß wir nun durch die Zugehörigkeit zu Christus aus dieser Welt herausgehoben sind und der zukünftigen Welt des Geistes und der δόξα angehören. Aber dies unmittelbar Erlebte ist doch das Erste. Das müssen wir daher auch zum Ausgangspunkt des Verständnisses nehmen.

Indem ich so urteile, trete ich in einen ausgesprochenen Gegensatz zur gesamten Baur'schen Konstruktion des Urchristentums. Und ich kann die eben aufgestellte These nur dadurch erhärten, daß ich diesen Gegensatz etwas näher ausführe und begründe. Das ist überhaupt notwendig, wenn das bisher Dargelegte in seiner guten geschichtlichen Begründung deutlich gemacht werden soll. Aber das ist nicht das Einzige. Die These tritt auch in Gegensatz zu der überlieferten Deutung der Paulinischen Predigt vom Kreuz Christi. Denn auch diese hält für die Hauptsache, was von Gesetz und Gerechtigkeit vor Gott und stellvertretendem Strafleiden gesagt ist. Begreiflicher Weise! Die Ueberlieferung in unserer Kirche ist hier durch die Reformation bestimmt. Von der Rechtfertigung aus das Verständnis zu suchen ist dadurch indiziert.

Ich will nun meine These in diesem doppelten Gegensatz etwas näher begründen. Das soll den Abschluß dieses ersten kritischen Abschnitts bilden. Ich werde jetzt nicht erst noch zu sagen brauchen, daß es sich dabei nicht um eine bloße kritische Einleitung zur Sache, sondern um die Sache selbst, um unser eigentliches Thema handelt.

Gegen die Baur'sche Konstruktion des Urchristentums geht es zunächst. Von ihr ist Holsten ausgegangen, und in sie gliedert sich die Deutung ein, die er dem Evangelium des Paulus giebt. Auch da muß aber der Kritik die Anerkennung vorausgeschickt werden. Baur ist der Erste gewesen, der das Urchristentum geschichtlich zu verstehen, als lebendige Bewegung und Entwicklung verständlich zu machen gesucht hat. Das bleibt sein Verdienst, wenn auch seine Konstruktion selbst sich nicht bewährt. Wie diese im Einzelnen gelautet hat, brauche ich hier übrigens nicht vorzuführen, sondern darf es als bekannt voraussetzen. Für uns kommt auch nur ihr Grundgedanke in Betracht, daß der Gegensatz zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum den Aus-

gangspunkt der Entwicklung bildete, die in dem allmählichen Ausgleich beider Richtungen bestand und das Christentum der altkatholischen Kirche zum Resultat hatte. Aber, wie gesagt, die Sache ist bekannt genug. Ich kann, ohne länger dabei zu verweilen, zur Kritik übergehen.

Richtig erscheint mir an Baurs Theorie, daß er im Verständnis des Christentums vom Judentum ausgeht. Denn auf dem Boden des Judentums hat sich die neue Religion gebildet, ihre erste Entwicklungsphase ist von den hierdurch bestimmten Zeichen beherrscht. Aber irrig ist es, wenn Baur gefolgert hat, mithin sei die Kontroverse über das Gesetz der bewegende Mittelpunkt des Urchristentums und seiner Geschichte gewesen. Nein, das Judentum zur Zeit Christi hat — um mich eines neuerdings vielfach gebrauchten Ausdrucks zu bedienen — das Judentum hat damals zwei Pole gehabt: den Nomismus und den Messianismus. Der Irrtum Baurs war, daß er im Verständnis des Christentums vom Nomismus des damaligen Judentums ausgehen zu sollen glaubte. Vielmehr aber liegt es in der Sache selbst, daß das Christentum im Messianismus seinen jüdischen Ansatz- und Ausgangspunkt hat. Denn daß der Messias in dem Jesus von Nazareth erschienen ist, den sie ans Kreuz geschlagen haben, den Gott aber auferweckt hat von den Toten, — das ist der neue Glaube, um den sich die christliche Gemeinde sammelt. Und das ist wieder so sehr die Hauptsache, daß alles, auch das Wichtigste sonst, dahinter zurück und in die zweite Linie tritt.

Man wird entgegenhalten: ja, aber zeigen nicht die Briefe des Apostels selber, daß seine gesetzfreie Predigt in der Gemeinde heftige Gegner fand? daß es sein Lebenskampf gewesen ist, diese Gegner niederzukämpfen und das Christentum damit definitiv aus dem Judentum loszulösen? Ich würde sagen: gewiß, und das soll in keiner Weise geleugnet werden. Es ist aber ein großer Unterschied, ob man anzunehmen hat, daß diese Kontroverse das Christentum selber war, d. h. ob sie sich um das bewegte, was für beide Teile so oder so das Christentum ausmachte — oder ob man weiß, daß es trotz dieser Kontroverse etwas außerhalb ihrer Stehendes gab, was allen gemeinsam war und sie in einer

Gemeinde zusammenhielt. Nur so entspricht es aber den Thatsachen. Und dies Gemeinsame war nicht die trockene These, daß Jesus der Messias sei. Vielmehr, es war der Glaube an den auferstandenen Christus, die Gewißheit, in der man lebte, daß der αἰών μέλλων angebrochen sei, wie ja an den wunderbaren Geisteswirkungen in den Gemeinden mit Augen zu sehen war.

Ja mehr noch, daß dies die eigentliche Substanz des urchristlichen Glaubens war, macht es allererst verständlich, daß solche Leute wie die judaistischen Gegner des Apostels, die falschen Brüder, wie er sie nennt, Glieder der christlichen Gemeinde waren. Denn was hatte sie, die vormaligen Pharisäer, in die Gemeinde des von ihren Gesinnungsgenossen ans Kreuz gebrachten Messias geführt? Nun, die Predigt von der Auferstehung, daß Jesus Christus von den Toten erstanden sei, das Ende und die Auferstehung der Gerechten vor der Thür stehe. Denn bei der Auferstehung handelte es sich um das Grunddogma der pharisäischen Partei, um die Zukunftshoffnung, in der sie lebte, den Angelpunkt ihres religiösen Glaubens. Paulus selbst hat nach act. 23, 6 vor dem hohen Rat die Frage von der Auferstehung für die Hauptsache im Christentum als einer innerjüdischen Bewegung erklärt. Das ist nach dem Bericht dort Politik von seiner Seite. Aber diese Politik hat zur Voraussetzung, daß es so als die Hauptsache am Christentum empfunden wurde. Und so erklärt es sich, wie eine aus vormaligen Pharisäern gebildete Partei in der Urgemeinde vorhanden sein konnte, welche direkt in den Kampf gegen Paulus eintrat. Also, die Bedingungen, unter denen die Kontroverse über das Gesetz entstand, sind nur daraus verständlich, daß das, worum sich diese Kontroverse drehte, nicht die Hauptsache im Urchristentum war.

Wichtiger noch ist, daß wir diese Kontroverse selbst, worum es sich nämlich in ihr handelte, nur richtig verstehen werden, wenn wir erkennen, daß sie bei aller Bedeutung, die ihr im Leben der Gemeinde zukam, doch einen ihr gegenüber neutralen Glauben zur Voraussetzung hatte, der das eigentliche Wesen des Urchristentums ausmachte. Der Streit als solcher hat nicht, wie

es im andern Fall zu stehen kommt, Prinzip- und Lehrfragen gegolten, sondern großen und brennenden Fragen der Missionspraxis und des praktischen Gemeindelebens. Näher hat es damit die folgende Bewandtnis.

Es handelte sich zunächst um die Heidenfrage, darum, unter welchen Bedingungen und in welcher Weise die Heiden in die christliche Gemeinde aufgenommen werden sollten. Darüber hat in der Urgemeinde anfangs keine Klarheit bestanden. Wahrscheinlich hat man angenommen, die Zeit bis zum andern Kommen des Herrn reiche nur gerade hin, um die Predigt durch ganz Israel zu tragen und das auserwählte Volk in der christgläubigen Gemeinde zu sammeln (Matth. 10, 23), dann komme der Herr, und würden auch die Völker hinzugethan werden. Paulus dagegen hat, in der Diaspora wirkend, Heiden als volle Glieder in die Gemeinde aufgenommen, ohne ihnen Gesetz und Beschneidung aufzulegen. Dem widersetzte sich die judaistische Partei, die aus vormaligen Pharisäern bestand, die dem Paulus feindliche Partei der Urgemeinde. Die wollte auch die Heiden beschneiden und zur gesetzlichen Lebensweise verpflichten, was dahin geführt hätte, das Christentum definitiv in den Formen des Judentums festzuhalten. Das war der eine erste Streitpunkt, der wesentlichste insofern, als es sich in ihm wirklich um eine Prinzipfrage, um Sein oder Nichtsein des Christentums handelte.

Hieran schloß sich ein Zweites an. Die von Paulus gegründeten Gemeinden waren jener seiner Missionspraxis gemäß insgesamt gemischte Gemeinden. Und daraus entstand nun die Frage: wie sollten sich die vormaligen Juden in diesen Gemeinden zum Gesetz verhalten? sollten sie nach dem Gesetz leben, wie es die Urgemeinde in Jerusalem und überhaupt die Judenchristen in Palästina thaten? Wenn ja, dann fielen die Paulinischen Gemeinden auseinander. Denn dann durften die Christen aus der Beschneidung nicht mit den Christen in der Vorhaut essen. Hatten sie aber keine Tischgemeinschaft miteinander, konnten sie auch das Herrenmahl nicht zusammen feiern. Damit hörten sie jedoch auf, eine religiöse Einheit zu sein, und das Lebenswerk des Apostels Paulus war in Frage gestellt. Ob aber so oder so, das war der

zweite Streitpunkt. Und darüber ist es zu Differenzen und eigentlichem Streit auch zwischen Paulus und den Zwölfen gekommen.

In der Frage der Heidenmission hatten diese für Paulus und gegen seine Gegner Stellung genommen. Anfangs schienen sie auch mit Paulus in den gemischten Gemeinden die weitere Konsequenz der Abrogierung des Gesetzes für die vormaligen Juden ziehen zu wollen. Wenigstens hat Petrus, als er nach Antiochien kam, sich zunächst unbefangen an die Ordnung dort angeschlossen, hat wie die übrigen Judenchristen mit den Heidenchristen gegessen. Um es zu verstehen, muß man sich klar machen, daß die Frage in Jerusalem überhaupt nicht existierte, nur in den gemischten Gemeinden auftauchte und brennend wurde. Prinzipielle Bedenken hat Petrus nicht gehabt, eine Praxis auszubilden war bisher keine Gelegenheit gewesen — also thut er in Antiochien wie die andern auch. Aber dann kommen die Leute von Jakobus und schärfen ihm das Gewissen: Du bist der Apostel der Beschneidung, giebst du das Leben nach dem Gesetz auf, dann zerschneidest du das Band zwischen dir und deinem Volke und machst dich unfähig, unter Israel zu wirken, wirst ihm zu einem Ketzer und Heiden. Und das hat gewirkt. Wie für den Heidenapostel Paulus sein Lebenswerk in den gemischten Gemeinden an dieser Frage hing, so für den Judenapostel sein Amt und seine Wirksamkeit in Israel. So hat es eine Zeit in der Urgemeinde gegeben, wo alles auf dem Spiel zu stehen schien, Paulus und Petrus jeder mit seinem Anhang in die entgegengesetzte Richtung getrieben wurden.

Das waren die Kontroverspunkte: die Grundsätze der Heidenmission und namentlich das Verhalten der Judenchristen zum Leben nach dem Gesetz. Die Stellungnahme des Apostels Paulus in beiden Punkten beruhte auf prinzipieller Klarheit über das Gesetz und seine vorübergehende Bedeutung. Für ihn hing hiermit das Prinzip des Glaubens, wie er es verkündigte, zusammen. Unwillkürlich sieht er alle Opposition, mit der er zu kämpfen hat, im Licht einer entgegengesetzten prinzipiellen Stellungnahme. Aber die eigentlichen Kontroverspunkte waren die praktischen

Fragen, an denen momentan für beide Teile alles zu hängen schien.

Ganz anders stellt sich die Sache nach der Konstruktion von Baur und Holsten. Wir wissen heute, daß die wirklichen Kontroverspunkte nur vorübergehende Bedeutung gehabt haben. Der weitere Verlauf ist ja der gewesen, daß die Kirche sich aus den Heidenchristen bildete, und es bald ziemlich gleichgültig wurde, wie die Judenchristen sich dabei verhielten. Da erscheint es undenkbar, daß eine solche untergeordnete Frage eine so tiefgehende Streitigkeit hervorrufen konnte, und gar eine Spaltung der damaligen Christenheit daraus zu werden drohte. Und da nun die praktischen Fragen in der That auf Prinzipfragen hinausliefen oder vielmehr, wie es vorsichtiger heißen muß, für Paulus in diesem Zusammenhang standen, so scheint sich eine andere Auffassung von selber darzubieten. Man dreht die Sache einfach um. Was kontrovers war, sind diese Prinzipfragen gewesen. Paulus hat sich nach seiner Bekehrung in die arabische Wüste zurückgezogen und hat dort das neue religions-philosophische System erdacht. Was ihm gegenübersteht, ist auch ein derartiges System, das sich um dieselben Angelpunkte bewegt, in denen für ihn die entscheidenden Fragen liegen, nur daß eben diese Fragen etwas anders und zum Teil entgegengesetzt beantwortet werden. Ja, Holsten unternimmt es, aus Gal. 2, 16 herauszukonstruieren, was die von Petrus eingenommene Stellung war, wie er von der Rechtfertigung lehrte. Und so ist die Sache in der Weise zurechtgerückt, daß sie auch einem modernen Religionsphilosophen der Mühe wert zu sein scheint. Es ist eine Lehrstreitigkeit gewesen, wie wir ja aus der späteren Geschichte der Kirche wissen, daß solche Streitigkeiten in ihr mit großer Erbitterung auf beiden Seiten geführt worden sind und die Kirche im Innersten erschüttert haben. In weiterer Folge wird der ganze Paulus, die gesamte Paulinische Predigt aus diesem Gesichtspunkt gedeutet und insbesondere auch daraus abgeleitet, wie Paulus den Tod des Heilands verstanden hat. Die Deutung aus dem Gesetz ist ihm die Hauptsache gewesen. Denn die bildet den entscheidenden Punkt in seinem dem Petrus entgegengesetzten System.

Aber das alles ist nicht wirkliche Geschichte, sondern eine

unter modernen Voraussetzungen an bestimmte Anhaltspunkte angeknüpfte Konstruktion. In Wahrheit ist Paulus in der Hauptsache mit der gesamten urchristlichen Gemeinde einig gewesen. Diese Hauptsache ist, daß mit der Auferweckung Jesu von den Toten die zukünftige Welt ihren Anfang genommen hat, und wir ihr durch den Glauben bereits angehören. Die Kontroverse, die dann das Gesetz betreffend entsteht, ist eine abgestufte gewesen, wie eben gezeigt wurde. Die Stellung, die der Apostel Paulus darin eingenommen hat, hängt mit andern Grundgedanken seiner Verkündigung zusammen. Und auch in diesem Zusammenhang ergiebt sich ihm eine Deutung des Todes Christi. Aber nicht darf der ganze Paulus und was er vom Tod Christi zu sagen weiß, primär und einseitig hieraus und d. h. aus dem Gesetz verstanden werden.

Es erübrigt noch, in aller Kürze wenigstens einen Blick auf die Urkunden zu werfen, aus denen wir bei der Vergegenwärtigung dieser Verhältnisse schöpfen. Es sind das namentlich der Galaterbrief und der Römerbrief.

Vor allem der Galaterbrief kommt in Betracht. Eigentümlich genug ist es freilich, daß sich auf diesem Brief die Baur'sche Konstruktion hat aufbauen können. Eigentümlich nämlich deshalb, weil genau erwogen auch kein Wort in diesem Brief auf eine solche Kontroverse zwischen Paulus und den Zwölfen führt, wie sie von Baur und seinen Schülern behauptet wird. Als Streitpunkte treten uns lediglich die praktischen Fragen entgegen, die die Heidenmission und das Leben nach dem Gesetz betreffen. Die gegen Petrus gerichteten Worte (2, 14—21) werden unverständlich, wenn man nicht die konkrete Situation in Antiochien und d. h. den Streit über die gesetzliche Lebensweise im Auge behält (was freilich die meisten Ausleger nicht hindert, diesen einzigen Schlüssel zum Verständnis wegzuwerfen und den Abschnitt unverständlich zu machen). Hierauf widerlegt Paulus seine eigentlichen Gegner, die Verführer der galatischen Gemeinden, aus der Schrift. Endlich folgen die praktischen Anwendungen und Mahnungen, wie die Situation in den Gemeinden sie forderte. Ich wiederhole: nicht ein Wort führt auf eine solche Differenz

zwischen Paulus und den Uraposteln, wie die Tübinger Schule sie annahm.

Und doch hat man bei der Lektüre des Galaterbriefs immer wieder einen Eindruck, der jener Auffassung geneigt macht. Woran liegt das? Die Erklärung scheint mir verhältnismäßig einfach zu sein. Paulus hat den Galaterbrief in der höchsten Erregung geschrieben. Der Brief fällt in die Zeit, in der die vorhin geschilderte Kontroverse auf ihrem Höhepunkt war. Die Paulinischen Gemeinden drohten zu zerfallen oder gar insgesamt, auch die Heidenchristen, von ihm abzufallen und sich dem Joch des Gesetzes zu beugen. Seine nächsten Gegner sind die falschen Brüder, die pharisäischen Judenchristen, die ihn und die Freiheit seiner Gemeinden belauern und bekämpfen. Aber die berufen sich in den Gemeinden auf die Urapostel und spielen deren Autorität gegen Paulus aus. Und diese selbst sind in den Augen des Apostels halbe Leute, die, indem sie die Judenchristen bei dem Leben nach dem Gesetz festhalten wollen, wieder bauen, was sie eingerissen haben. Die bittere Stimmung des Apostels auch gegen sie ist vollkommen begreiflich. Aus ihr heraus schreibt er den Galaterbrief, weshalb es erklärlich ist, daß dieser den Eindruck macht, als biete er der Tübinger Konstruktion Anhaltspunkte.

In Wahrheit jedoch müssen wir, wenn wir die in ihm berichteten Thatsachen, den Ueberblick über die vorausgegangene Entwicklung, den er giebt, richtig verstehen wollen, die augenblickliche Stimmung, in der er geschrieben ist, in Abzug bringen. Durch sie hat alles in seinem Bericht eine Zuspitzung und Absichtlichkeit erhalten, die ursprünglich nicht darin lag. Man braucht nur die ganze Situation zu vergegenwärtigen, um das einzusehn. Kein Historiker darf in der Wertung seiner Quellen es anders halten. Baur und Holsten dagegen verfahren gerade umgekehrt. Sie deuten die Stimmung des schreibenden Apostels in die von ihm berichteten Thatsachen hinein. Dadurch konstruieren sie für das Verständnis des Textes einen Hintergrund, der den Text in einem falschen Licht sehen und verstehen läßt. Der Wortlaut wird seinem klaren Sinn zuwider gedeutet, wenns die Voraussetzungen

so fordern. Das ist ja nun ganz begreiflich. Aber wenn mans begriffen hat, ist man dagegen gefeit, sich die Tübinger Auffassung um des Galaterbriefs willen aufreden zu lassen.

Was dann den Römerbrief betrifft, so ist die Legende aufgekommen und wird mit Zähigkeit festgehalten, er sei aus dem Bedürfnis des Apostels hervorgegangen, der römischen Gemeinde seine Lehrgedanken im Zusammenhang vorzutragen. Wir Professoren setzen leicht auch bei andern Leuten professorenhafte Bedürfnisse voraus. In Wahrheit hat Paulus und haben überhaupt die ersten Zeugen des Christentums immer nur unter dem drängenden Zwang praktischer Nötigungen geschrieben. Deshalb ist auch, was sie geschrieben, nicht in der Art akademischer Abhandlungen gehalten, sondern Feuer, Geist und Leben. Das gilt auch vom Römerbrief.

Es ist ein Verdienst Baur's, auch diesen Brief, indem er seinen Zusammenhang mit der Kontroverse über das Gesetz aufwies, der lebendigen geschichtlichen Entwicklung eingeordnet zu haben. Er irrte zwar, indem er die römische Gemeinde für eine judenchristliche hielt. Sie ist so gut wie die galatischen Gemeinden eine überwiegend heidenchristliche gewesen. Aber das ist es, was Paulus angesichts der Agitation seiner Gegner, die ihm ins Abendland gefolgt sind, mit dem Brief bezweckt: die römische Gemeinde gegen diese Agitation zu sichern. Darin behält Baur daher Recht, daß der Brief mit Beziehung auf diese Kontroverse geschrieben ist.

Nicht die allgemeine Sündhaftigkeit ist das thema probandum in den ersten Kapiteln, sondern daß auch die Juden ohne Christus dem Zorne Gottes verfallen müssen. Nicht die Rechtfertigung durch den Glauben ist von 3, 21 ab das eigentliche Thema, sondern daß die Judenchristen keine Vorzugsstellung in der christlichen Gemeinde haben. Aber diese Ausführungen sind mit bewundernswerter Kunst einer prinzipiellen Erörterung über die Glaubensgerechtigkeit eingefügt. Die Polemik ist eine indirekte. Das mußte sie der römischen Gemeinde gegenüber sein, die in einem andern Verhältnis zum Apostel stand als die andern z. B. die galatischen Gemeinden, die er selbst gegründet hatte. Auch

hatte man in Rom noch nicht wie in Galatien den Verführern halbwegs nachgegeben. Dadurch ist hier alles anders, die prinzipielle Erörterung bietet den Rahmen, der praktische Zweck bedingt die Art, wie er ausgefüllt wird, während umgekehrt im Galaterbrief die prinzipielle Erörterung dem praktischen Zweck untergeordnet ist.

Gewiß ergiebt sich nun so aus dem Römerbrief, daß die Stellung, die Paulus in der Kontroverse über die praktischen Fragen einnahm, für ihn in dem großen prinzipiellen Zusammenhang steht, den wir auch hier gewahren. Aber nicht dürfen wir folgern, es habe sich um eine Kontroverse über die Prinzipien als solche gehandelt. Die steht dahinter. Wir geben Paulus Recht, wenn er das erkennt und zur Geltung bringt. Aber der Streit mit den Gegnern hat den oft erwähnten konkreten Inhalt. Vermutlich hat sich auch für Paulus selbst an ihm, an dem Streit darüber erst die prinzipielle Klarheit ergeben.

Und das mag für jetzt genug sein. Wir haben nach alledem keinen Grund, anzunehmen, daß die Gedanken über den Tod Christi, die sich für Paulus im Zusammenhang mit der Kontroverse über das Gesetz ergeben haben, für ihn selbst die einzigen oder auch nur die ersten, die grundlegenden gewesen sind. Ebensowenig, daß er sich selber bewußt gewesen ist, in diesen Gedanken sich etwas *Neues* ausgedacht zu haben. Die Folgerungen sind teilweise neu. Aber den Ausgangspunkt bildet, was er empfangen hat, und was ihm mit den übrigen Zeugen gemeinsam ist, daß Jesus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift.

Wir erinnern uns jetzt daran, daß es nicht bloß *Baur* und *Holsten* sind, die die Deutung des Todes Jesu aus dem Gesetz für die eigentliche und spezifisch Paulinische Lehre über dieses Thema halten. Sie treffen darin mit der Ueberlieferung zusammen, die ihren Ursprung wieder in der Reformation hat. Diese hat ja bewirkt, daß die Paulinische Predigt in der evangelischen Kirche in einer Weise wie bisher noch nirgends wirksam geworden ist, so zwar, daß darin die Anweisung lag, von dem Gedanken der Rechtfertigung aus in die Paulinische Gedankenwelt einzudringen und auch, was Paulus über den Tod des Hei-

lands sagt, ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt zu würdigen. Wir werden uns also nicht darüber wundern, daß es in der Ueberlieferung wie ein Axiom gilt, so und nicht anders habe man Paulus zu verstehn.

Aber irrig ist die Annahme doch. So weit sie sich auf die Urkunden stützt, ist es vor allem der Römerbrief, der ihr eine Stütze zu bieten scheint. Hier steht ja die Lehre von der Rechtfertigung voran. Und er soll die systematische Lehrentwicklung des Apostels enthalten. Also wird ihm auch das die Hauptsache und Hauptlehre sein, was er hier voranstellt. Nun ist es jedoch mit diesem Charakter des Römerbriefs als akademischer Abhandlung nichts, wie schon zur Sprache kam. Vielmehr ist auch der Römerbrief ein wirklicher Brief, d. h. eine Gelegenheitsschrift. Die Ordnung der Gedanken ist dem damit verfolgten Zweck angepaßt. Die Voranstellung der Erörterung über die Glaubensgerechtigkeit c. 1—5 entspricht nicht dem „System" des Apostels, sondern dem vorhin erwähnten Zweck, dem der Brief dient. Und die Art, wie Paulus von c. 5 zu c. 6 übergeht, beweist, daß ihm bei seiner Predigt von der Glaubensgerechtigkeit etwas Anderes als selbstverständliche Grundlage und Voraussetzung gilt.

Er hat die These, daß wir gerecht werden allein durch den Glauben 5, 12—21 dahin zugespitzt, daß es auf unser eigenes Verhalten gar nicht ankommt, daß auch das Gesetz nur dazu gegeben ist, die Uebertretungen zu mehren. Hieran knüpft er die Frage, ob wir denn bei der Sünde bleiben sollen, damit die Gnade um so reichlicher werde? 6, 1. Und er weist diese hypothetisch gezogene Folgerung zurück, indem er darauf verweist, daß es sich ja um Christen handelt, die der Sünde gestorben sind und zu einem neuen Leben erweckt. Nicht zieht er damit Folgerungen aus der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, wie man gewöhnlich sagt. Diese übliche Auslegung ist vielmehr angesichts des Textes eine geradezu erstaunliche Mißdeutung, da in ihm auch gar nichts auf eine Folgerung führt. Sie erklärt sich nur aus dem herrschenden Vorurteil, von dem die Rede war, und das sich selbst damit widerlegt, daß es zu solcher Vergewaltigung des Textes nötigt. Nein, Paulus greift hier auf eine andere Betrachtung

und Deutung des Todes Christi zurück, die ihm bei allem, was er von der Rechtfertigung gesagt hat, als selbstverständliche Voraussetzung gilt. Und diese ist es, auf die es vor allem ankommt. In ihr handelt es sich um das, was für Paulus die Substanz des Christentums ausmacht. Die Frage, worin sie besteht, wird das Hauptthema der folgenden Erörterungen sein. Hier kommt es nur auf das Verhältnis der beiden Gedankenreihen zu einander an, und was sich daraus über die Sachordnung der Paulinischen Gedanken ergiebt, daß Röm. 6—8, nicht 1—5 sachlich voransteht.

Eben dasselbe läßt sich überall wahrnehmen. Ja, es sind verhältnismäßig nur wenige Stellen der Paulinischen Briefe, die auf die Rechtfertigung eingehen. Und fast immer solche Stellen, in denen die Kontroverse über das Gesetz das Thema bildet: abgesehen vom Römerbrief Gal. 2 und 3. Dann ein kurzes rhetorisch zugespitztes Wort 2 Kor. 5, 21 und Phil. 3 wieder im Zusammenhang einer Erinnerung an den Kampf mit seinen Gegnern. Demgegenüber bilden die Gedanken aus Röm. 6 und was eng mit ihnen zusammengehört das in den verschiedensten Wendungen immer wiederkehrende Thema seiner Darlegungen. So entscheidet auch der Thatbestand in den Paulinischen Briefen dafür, daß wir von diesen Gedanken als den eigentlich wesentlichen Gedanken der Paulinischen Predigt auszugehen haben.

Von ihnen soll nun im nächsten, dem zweiten Abschnitt die Rede sein. Ich will zu zeigen versuchen, welche Deutung des Todes Christi sich daraus ergiebt und bei Paulus die herrschende ist. Und zwar so, daß erhellt, wie er darin mit dem übereinstimmt, was der Grundton aller urchristlichen Predigt bildet. In eigenartiger Ausführung allerdings! Aber nicht in gegensätzlicher Bestimmtheit gegen eine andere Auffassung, sondern als Weiterführung und Zuspitzung gemeinsamer Gedanken. Dann soll in einem dritten Abschnitt von der Deutung des Todes Christi im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre gehandelt werden. Endlich will ich in einem vierten Abschnitt die Frage diskutieren, ob es möglich ist, die verschiedenen Gedankenreihen — denn im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre wird uns wieder eine doppelte Deutung begegnen — einheitlich zusammenzu-

fassen d. h. ob Grund zu der Annahme vorliegt, daß dem Apostel eine solche einheitliche Zusammenfassung vorgeschwebt hat.

2.

Nach dem Tode Jesu war die Stimmung im Jüngerkreis die der Verzweiflung an allem, was sie erwartet und gehofft hatten. Sie spiegelt sich in den Worten der Emmausjünger Luc. 24, 21: wir aber hofften, er sei ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ. Sie hofften das — jetzt ist es vorbei. Und sie bezeichnen als den Inhalt ihrer Hoffnung die Erlösung Israels. Nach Act. 1, 6 haben die Jünger auch den Auferstandenen noch gefragt: wirst du zu dieser Zeit (wenn der Geist kommt, den er verheißt) dein Reich aufrichten? Nach Luc. 22, 24 haben die Jünger noch am letzten Abend darüber gestritten, wer unter ihnen der größeste sei. Offenbar, sie haben bis zuletzt erwartet, daß der Prophetenmantel ihres Meisters sich in den messianischen Königsmantel verwandeln werde. Was er von seinem Tode gesagt hatte, daß er notwendig sei zur Errettung der vielen, daß aber der Vater ihn aus dem Tode führen und erretten werde, haben sie nur in der zweiten Hälfte wirklich begriffen. Das über den Tod Gesagte ist ihnen nur als Hinweis auf die Einleitung der göttlichen Machtthat erschienen, auf die sie gewartet hatten, seitdem sie ihn als den Messias erkannten und bekannten: gleichsam der Tod nur ein vorübergehendes Moment in dem, worum es sich eigentlich handelt, in der Aufrichtung des Reichs und der Einsetzung Jesu zum messianischen König. Aber nun haben sie Jesum gekreuzigt, er ist gestorben, schon ist es der dritte Tag — wir aber hofften, er werde Israel erlösen.

Wenn wir uns in diese Stimmung hineindenken, lernen wir verstehen, von welcher Bedeutung die Auferweckung Jesu Christi von den Toten für die urchristliche Frömmigkeit gewesen ist. Sie ist die Grundthatsache des Urchristentums gewesen. Nicht die Kontroverse über das Gesetz, sondern die Auferstehung Jesu war der Mittelpunkt aller Gedanken. Nicht als Lehre, sondern als Leben, als Erfahrungsthatsache, unter deren Eindruck, der bis in die innerste Fiber ihres Daseins reicht, sie denken und leben. Und zwar

näher so, daß die Auferstehung ihr Korrelat an der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn hat. Mit der Auferweckung hat die zukünftige Weltverklärung, die Wiedergeburt aller Dinge, die Neuschöpfung begonnen. Ganz real verstanden: an diesem einen Punkt, dem Leibe Jesu, hat der große Weltumwandlungsprozeß eingesetzt. Es ist nur eine Frage von wenigen Jahren, bis auf den die Fortsetzung verbürgenden Anfang die Fortsetzung selbst und die Vollendung folgt. Allem Anschein nach hat auch Jesus selbst es so angesehn und sie in diesem Sinn belehrt: innerhalb einer Generation soll sich alles vollenden, es leben schon, die es erleben werden.

Auch heute wird wohl in der Gemeinde, namentlich dem modernen Zweifel gegenüber, auf die Wirklichkeit der Auferstehung Gewicht gelegt. Aber die Gedanken sind doch ganz andere. Sie erscheint als *ein* Ereignis in der Reihe der göttlichen Thaten zum Heil der Menschen. Ja, abgesehn von dem eben erwähnten skeptischen Gegensatz, innerhalb der christlichen Gedanken selbst gar nicht als etwas besonders Wichtiges. Anderes wie die Sendung des Sohnes und sein Kreuzestod für die Sünde der Menschen wird viel stärker betont. Die Auferstehung mit der Erhöhung zum Vater erscheint nur als die, man möchte sagen, selbstverständliche Rückkehr des Sohnes in das ewige Sein bei Gott, als dessen Unterbrechung unwillkürlich sein Erdenleben aufgefaßt wird. Vor allem aber treten für die heutige Gemeinde Auferstehung und Wiederkunft völlig auseinander. Jene gehört der Vergangenheit an, von der wir durch Jahrtausende getrennt sind. Diese dagegen, die Wiederkunft, gehört einer fernen ungewissen Zukunft an und ist durchaus in die Peripherie des Bewußtseins der Gemeinde gerückt.

Dies alles jedoch, wie es uns heute erscheint, müssen wir gänzlich vergessen, wenn wir das Neue Testament verstehen wollen. Da ist die Auferweckung nicht eines unter anderem, sondern *die* große Heilsthat Gottes und zwar nicht als etwas Vergangenes, sondern als etwas in seinen Wirkungen unter den Christen lebendig Gegenwärtiges. Diese leben in der kurzen Zeit, die zwischen der Auferweckung als der ersten und der Wiederkunft als der

zweiten Hälfte der großen That Gottes ausgespannt ist. Das ist ihre Gegenwart. Man kann dies nicht nachdrücklich genug einschärfen im Gegensatz zu der üblichen Exegese, bei der man nicht daran denkt, daß die Leute, die hier zu uns reden, gewärtig sind, jeden Tag die große Katastrophe der Endzeit zu erleben, wohl aber den Texten Antworten auf Fragen der späteren Dogmatik abquält, die diese Autoren sich niemals vorgelegt haben. Statt dessen sollen wir uns darin hineindenken, was das heißt, daß diese Menschen täglich beten: komm Herr Jesu! und täglich nach dem Zeichen des Menschensohns am Himmel aussehn. Nur so werden wir auch die Gedanken verstehen, in denen sie ihren Glauben zum Ausdruck bringen.

Ich sagte eben, in der Urgemeinde sei die Auferweckung Jesu als etwas in der Gemeinde Gegenwärtiges und lebendig Wirksames empfunden worden. Diese Wirkungen stellen sich vor allem im Geistesempfang und Geistesbesitz dar. Darin zeigt sich, daß der αἴων μέλλων angebrochen ist. Denn der Geist ist Gottes Geist. Ist er mit seinen Gaben unter uns, so ist das die lebendige Gegenwart der zukünftigen Welt in unserer Mitte. Und zwar ist es der erhöhte Christus, der seiner Gemeinde den Geist und die Gaben des Geistes vermittelt. Zur Rechten Gottes sitzend, in die göttliche Daseinsweise des πνεῦμα und der δόξα eingetreten, sendet er denen, die an ihn gläubig werden, diesen seinen Geist.

Anschaulich tritt uns das Joh. 20, 22 entgegen, wo es heißt, der Auferstandene habe die Jünger angehaucht mit den Worten λάβετε πνεῦμα ἅγιον. Grundsatzmäßig wird es ausgesprochen Joh. 7, 37—39. Da heißt es, daß Jesus rief: wer an mich glaubt, von deß Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen. Der Evangelist fügt hinzu: das sagte er von dem Geist, den die an ihn Gläubigen empfangen sollten; οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. Das ist nicht eine Theorie des vierten Evangelisten. In dieser Deutung spricht sich das urchristliche Bewußtsein als solches aus. In nuce enthält das Wort das Ganze: mit der Verklärung Jesu d. h. seines Leibes beginnt die Verklärung der Welt. Damit ist nun der Punkt gegeben, wo das Ueberweltliche, Göttliche, Pneumatische in die Welt einströmt: bei der bal-

digen Wiederkunft Jesu wird das zu einer offenbaren Wirklichkeit werden und dem gesamten Dasein eine neue Form geben.

Man ist daher auch erst Christ nach urchristlichem Bewußtsein, wenn man den Geist hat, und dessen außerordentliche Wirkungen hervortreten. Als der Geist in Samaria ausblieb, reisten die Apostel hin, um dem Mangel abzuhelfen act. 8. Auf die Versammlung im Haus des Kornelius fällt der Geist, während Petrus noch redet act. 10. Noch viel später, als Paulus die Jünger findet, die nur von der Taufe des Johannes wissen, tauft er sie, und sie empfangen den Geist act. 19. Und das mag genug sein. Jedes Blatt fast des Neuen Testamentes, soweit es nicht Ueberlieferung des Lebens und der Lehre Jesu ist, legt Zeugnis davon ab, daß dies jetzt Dargelegte die Substanz des Christentums in der alten Gemeinde war. Ich wende mich jetzt vom Allgemeinen zu Paulus im Besonderen.

Allererst erinnere ich aber da daran, daß Paulus durch das Erlebnis vor Damaskus eben in diesen jetzt geschilderten Zusammenhang hineingestellt worden ist. Auch für ihn ist es nicht Sache der Theorie gewesen, was er nun gepredigt hat, sondern lebendige selbst erfahrene Wirklichkeit. Er weiß sich als einen, der aus der gegenwärtigen argen Welt herausgerissen ist, mit Christo der zukünftigen Welt angehört und wie alle, die seine Erscheinung lieb haben, auf den großen Tag des Herrn wartet. Und dies ist bei ihm so gut wie bei den andern Zeugen des Anfangs der Hauptinhalt seiner Predigt gewesen, wie sich das von selber verstand und gar nicht anders sein konnte. Das will ich jetzt im Einzelnen etwas näher auszuführen versuchen.

An die Spitze stelle ich einen scheinbar nebensächlichen Zug aus dem ersten Thessalonicherbrief. In Thessalonich begab es sich, daß unter den Christen etliche starben,. ehe der Herr kam. Das gereichte der Gemeinde zur schweren Bekümmernis, sie hatten gehofft, insgesamt das Ende der Dinge zu erleben. Was wird nun mit den Entschlafenen sein? Werden sie auch und werden sie im vollen Maß teilhaben an der Herrlichkeit des Herrn, wenn er kommt? Paulus tröstet sie darüber: die Entschlafenen werden auferstehn, dann erst werden wir, die Ueberlebenden, verwandelt

werden, um nun mit jenen dem Herrn entgegengerückt zu werden in die Luft 1 Thess. 4, 13—18. Aber nicht dieser Trost interessiert uns hier, sondern die Thatsache, die zu dem tröstenden Wort die Veranlassung gegeben hat. Sie läßt uns einen Blick thun in das Gemüt der Christen in einer paulinischen Gemeinde, einer Gemeinde überdies, die Paulus auf seiner sogenannten zweiten Missionsreise u. d. h. nach den Verhandlungen zu Jerusalem ins Leben gerufen hat. Wir dürfen daraus einen Schluß auf die Predigt des Apostels ziehen. Und zwar weist er uns auf eben jenen Lebens- und Gedankenzusammenhang des Urchristentums hin, von dem die Rede war. So hat Paulus das Evangelium verkündigt, daß dieser das Leben und Denken in den Gemeinden beherrschte. Ich stelle das an die Spitze, weil es uns die Predigt des Apostels zeigt als das, was sie zuerst und vor allem gewesen ist, eine Verkündigung von Christus, wie sie im Urchristentum die allgemeine, die christliche Verkündigung schlechtweg war. Statt mit Holsten von einem ursprünglichen Gegensatz des Paulus gegen die Urgemeinde auszugehn, müssen wir Paulus vielmehr in erster Linie als den ansehn, durch den wir wie durch keinen andern — wir haben ja nur spärliche und meist sekundäre Nachrichten darüber — das gemein Urchristliche, d. h. das allen Gemeinsame kennen lernen.

Weiter hebe ich hervor, daß auch Paulus überall die Nähe des Endes voraussetzt. Und zwar durchweg in der Weise, daß er selber es noch im Leibe zu erleben hofft. Erst später im (zweiten Korintherbrief und) Philipperbrief, an den bekannten Stellen des ersten Kapitels, hat er die Möglichkeit seines Abscheidens vor dem Ende bestimmt ins Auge gefaßt, V. 21 u. 23. Aber auch da nicht in dem Sinn, als wäre das Ende selbst hinausgeschoben. Gerade im Philipperbrief heißt es K. 4 V. 5: der Herr ist nahe! Diese Voraussetzung erhält sich ja überhaupt bis ins zweite Jahrhundert. Indessen ist es doch ein Unterschied, wie sie empfunden wird. Für die älteste Generation ist es nicht eine auf die Zukunft gerichtete Hoffnung, während man in seiner eignen Gegenwart als einem früheren Zeitabschnitt lebt. Vielmehr: die Zukunft ist selbst schon Gegenwart, die Zukunft hat mit der Auf-

erweckung Jesu ihren Anfang genommen und wird alsbald vollends offenbare Wirklichkeit werden. So auch bei Paulus: in dieser Stimmung lebt, wirkt und denkt er.

Endlich hat Paulus über den Geist zunächst nicht anders gedacht als die Gemeinde. Er hat dem Gedanken dann eine ethische Wendung gegeben; es wird gleich näher davon zu reden sein. Aber die Grundlage bildet auch bei ihm die allgemeine urchristliche Auffassung. Vor allem steht der Geistesempfang auch ihm im engsten Zusammenhang mit der angebrochenen Vollendung und Heilszukunft. Der Geist ist die ἀπαρχή des ewigen Lebens der Vollendung. Er wirkt die ἀπολύτρωσις des inwendigen Menschen, die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes Röm. 8, 2; worauf wir noch warten, ist die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, wie es Röm. 8, 23 heißt. Und bezeichnender noch wird der Geist der ἀρραβὼν des ewigen Lebens genannt 2 Kor. 1, 21; 5, 5; Eph. 1, 14. Das Angeld ist das erste Geld einer Summe, eines Lohns oder dergleichen, das man als Pfand und Bürgschaft des Ganzen empfängt. Hat man das Angeld, so hat man ideell schon das Ganze. Unter diesem Bild sieht Paulus die Gabe des Geistes, welche die Christen haben. Das Ganze besteht aber darin, daß der Geist auch für das leibliche Leben bestimmend wird, und die Christen so an Gottes δόξα teil gewinnen. Der κύριος wird sie gleichgestaltet machen seinem Herrlichkeitsleibe Phil. 3, 21; wir werden verwandelt werden von einer Herrlichkeit zur andern καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος 2 Kor. 3, 15. Und dieser Geistesbesitz ist etwas Uebernatürliches, Ueberschwengliches, aus der oberen Welt Stammendes, deren Gegenwart in der Welt Bekundendes. In den Geistesgaben zeigt sich dieser Besitz. Und unter den Geistesgaben steht das γλώσσαις λαλεῖν allen übrigen voran, ekstatisches Reden, bei dem der νοῦς zurücktritt. D. h. Paulus stellt das προφητεύειν höher, was die Erbauung der Gemeinde betrifft. Aber in seiner Rede schimmert deutlich durch, daß das Zungenreden als das eigentliche Merkmal des Geistesbesitzes gilt, und wie hoch auch er an sich (abgesehn eben von der Bethätigung in der Gemeinde) davon denkt. Das ist nichts als dieselbe Grundanschauung, die das gesamte Urchristentum beherrscht.

Wir kommen zu den dem Apostel Paulus eigentümlichen Zügen. Da ist zuerst zu nennen, daß sich ihm die Vorstellung von dem Zusammenhang des neuen Lebens und Geistesbesitzes mit dem κύριος anders gestaltet. Die ursprüngliche Anschauung ist, daß Jesus zur Rechten Gottes erhöht den Geist sendet oder doch die Sendung vermittelt. Bei Paulus stellt es sich so, daß er diesen Besitz auf die, wie wir sagen, mystische Vereinigung des Gläubigen mit Christus zurückführt. Es ist bei Paulus nur zweierlei Ausdruck für dieselbe Sache, daß die Gläubigen „in Christo sind" und daß sie den Geist haben. Beides wird in der Argumentation Röm. 8, 5—11 promiscue gebraucht. Einmal heißt es geradezu: der Herr ist der Geist 2 Kor. 3, 17. Nicht im Sinn eines Theologumenon, in welchem Christus oder der Logos mit dem Geist identifiziert wird, wie dergleichen später vorkommt. Das ist bei Paulus nach dem allgemeinen wie speziellen Zusammenhang ganz ausgeschlossen. Der Sinn ist der eben genannte, daß wir den Geist haben, weil wir durch den Glauben in Christo sind.

Und dies ἐν Χριστῷ εἶναι ist nun überhaupt der Grundgedanke der Paulinischen Briefe. Deismann hat über diese Formel 1892 in einer besonderen Schrift gehandelt. Die Formel ist spezifisch Paulinisch. Sie kommt (nach Deismanns Zählung) in den acta und im 1. Petrusbrief zusammen 8mal, bei Johannes 24mal, im übrigen Neuen Testament überhaupt nicht, bei Paulus 164mal vor. Demnach ist mit großer Wahrscheinlichkeit zu vermuten, daß er sie gebildet, die andern sie von ihm übernommen haben. Mit Recht warnt aber Deismann davor, die Redeform irgendwie im übertragenen oder uneigentlichen Sinn zu nehmen. Sie ist der in ihr gebrauchten Präposition ἐν entsprechend lokal zu verstehn. Der Christ ist durch den Glauben in den verklärten Christus eingegliedert und gehört dadurch der zukünftigen Welt an. Gal. 3, 27 wird diese Verbindung mit Christus als ein Christum-angezogen-haben bezeichnet und in die Taufe verlegt. In dieser Zusammengehörigkeit mit Christus bilden die Gläubigen mit ihm den εἷς Χριστός, den einen Samen Abrahams, dem die Verheißung gilt Gal. 3, 15—29. Derselbe Gedanke wird ausgeführt im Bilde vom σῶμα Χριστοῦ 1 Kor. 12, 13; Röm. 12, 3. Und dieses Bild wird

in den späteren Briefen an die Kolosser und Epheser näher ausgeführt. Denn ein Bild ist das wie auch der Ausdruck, daß die Christen Christum angezogen haben. Wir müssen uns aber hüten, nicht etwa den ganzen Gedankenkreis in bildliche Rede aufzulösen. Für den Apostel ist das Realität und Erfahrung, diese Zugehörigkeit zu Christus: nicht mehr er lebt, sondern Christus lebt in ihm, und dadurch ist er, aber nicht er speziell sondern die Christen überhaupt, dieser argen Welt entrissen und überhoben. Es ist die gemeinsame urchristliche Anschauung von der in dieser Welt gegenwärtig gewordenen zukünftigen Welt, die der Apostel in dieser ihm eigentümlichen Weise gestaltet und vorträgt.

Weiter ist es nun aber dem Apostel eigentümlich, daß er den Tod Christi in diese Betrachtung hineinzieht. An und für sich ist in ihr der Gedanke von der Auferstehung der herrschende. Oder besser: die Auferweckung ist die sie beherrschende Thatsache als Anbruch der Wiedergeburt und Neuschöpfung der Welt. Sehr nahe liegt es offenbar, daraus die Folgerung zu ziehen, daß der Tod Christi das Ende der gegenwärtigen Welt ist. Soweit ich sehe, findet sich jedoch diese Folgerung sonst im Neuen Testament nicht gezogen. Paulus hat sie gezogen. Und das ist die Betrachtung des Todes Christi, die wir als die durchschlagende, grundlegende bei ihm zu konstatieren haben: Tod und Auferweckung Jesu Christi sind die Wende der Zeiten, des αἴων οὗτος und des αἴων μέλλων. Indem Christus starb, ist die alte Welt des Fleisches gestorben. Indem Christus aus dem Grabe hervorging, ist die neue Welt des Geistes lebendig gegenwärtige Wirklichkeit geworden.

Es ist vor allem der schon erwähnte Abschnitt Röm. 6, 1—11, in welchem Paulus darauf als auf die Voraussetzung alles Andern zurückgreift. Und zwar an dieser Stelle so, daß die ethische Beziehung dabei als das Wesentliche hervortritt. Der alte Mensch der Sünde ist gestorben, und wir sind durch Christus zu einer καινότης τῆς ζωῆς gekommen. Es ist aber nicht richtig, hierin die Sache selbst zu suchen. Der übergeordnete Gedanke ist der, daß wir der Welt gestorben sind oder die Welt uns gestorben ist — gekreuzigt, wie es nach der geschichtlichen Todesart Jesu

heißt Gal. 6, 14. Daß es so ist, läßt sich auch aus dem Abschnitt Röm. 6 selber entnehmen und zeigen. Man muß nur die vorgefaßte Meinung, es handle sich hier um eine bildliche, symbolische Veranschaulichung der Buße, gänzlich beiseite lassen.

Es heißt dort nicht: wie Christus gestorben und auferstanden ist, so sollen wir das nun in unserem inneren Leben nachbilden, der Sünde sterben und einen neuen Wandel führen. Auch das ist nicht die Meinung, daß in der Taufe mit uns etwas vorgegangen ist, was sich als ein Analogon des Todes und der Auferstehung Christi ansehen läßt. Obwohl bei der Bildung des Ausdrucks hier, daß von einem Begrabenwerden die Rede ist, der Umstand mitgewirkt haben wird, daß das Untertauchen im Wasser und das Auftauchen aus ihm als eine symbolische Nachbildung des Begräbnisses und der Auferstehung Jesu erschien. Sieht man aber näher zu, findet man: der Moment, in dem dies Gestorbensein und Auferwecktsein sich zugetragen hat, ist nicht der Moment der Taufe, sondern der Moment, da Jesus starb, begraben wurde und aus dem Grabe wiederkam. Mit ihm sind alle, die zu ihm gehören, gestorben und auferstanden, wie es 2 Kor. 5, 15 heißt: ist einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben; wir sind in Christo eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.

Wer solche Worte und Aussprüche mit unsrer Dogmatik zu verstehen und zu deuten unternimmt, muß freilich auf die wunderlichsten Einfälle geraten, woran es denn in unseren Kommentaren auch nicht zu mangeln pflegt. Wer die Grundanschauung des Urchristentums im Sinn behält, deren Ursprung in der Auferweckung Jesu liegt, und hinzunimmt, daß Paulus den Tod des Heilands darin einbezogen hat, dem fügt sich alles zu einer einfachen klaren Vorstellung: mit Christus ist die alte Welt gestorben, mit ihm die neue aus dem Grab hervorgegangen, und das hat nun seine Gültigkeit für alle, die an ihn glauben und durch die Taufe in den mystischen Zusammenhang mit ihm eingepflanzt, dadurch mit seinem Sterben und Auferstehn verwachsen sind.

Vollends wird dies klar, wenn man beachtet, daß, was Röm.

6, 1—11 als ein in der Taufe geschehenes Faktum hingestellt wird, anderwärts und gleich Röm. 6, 12—14 als Mahnung auftritt: haltet euch dafür, der Sünde gestorben zu sein, kreuziget euer Fleisch samt den Lüsten und Begierden. Eben, das Ethische kommt nicht ohne den eignen Willen zustande. Es fordert immer irgendwie die eigne Anstrengung. Deshalb ist aber das vom Gestorben- und Auferwecktsein nicht eine bloße Redensart. Nein, die Welt ist das direkte Beziehungsobjekt dieses Widerfahrnisses. Und sofern nun Sünde und Fleisch in dieser Welt ihr Wesen haben, ist die Befreiung von der Welt auch die Freiheit von Sünde und Fleisch. Nur daß das nicht von selber kommt, sondern zugleich sittliche Arbeit fordert. Was aber unter dem Gesetz unmöglich war, ist jetzt denen möglich, die in Christo Jesu sind. Sie haben eine Gabe Gottes, die ihnen die sittliche Erneuerung verbürgt, wenn sie sie, wie sie sollen, sich zu solcher Erneuerung dienen lassen.

Also, das ist der Grundgedanke vom Tode Christi bei Paulus: sein Sterben und Auferstehn die Wende der Zeiten! Der Christ gehört Christo und durch ihn der oberen Welt an, und was er noch lebt im Fleisch, das lebt er im Gehorsam des Sohnes Gottes, der für ihn gestorben ist. Das ist die selbstverständliche Voraussetzung alles Uebrigen, namentlich auch dessen, was Paulus von der Rechtfertigung zu sagen hat, wie der Uebergang von Röm. 5 zu Röm. 6 beweist. Und als solche Voraussetzung wird es dadurch legitimiert, daß es nicht eine theologische Theorie ist oder eine Religionsphilosophie, sondern die Form, in der sich, was Grundthatsache und Grunderlebnis des gesamten Urchristentums war, für Paulus gestaltet hat.

Endlich verweilen wir noch mit der Aufmerksamkeit bei dem, was nun das spezifisch Neue bei Paulus ist, wodurch er sich von den andern Zeugen des Urchristentums abhebt. Das ist die Wendung aufs Ethische, von der oben schon die Rede war. Ich erinnere daran, daß Paulus auch den Geistesbesitz als neues ethisches Prinzip würdigt. Der Wandel nach dem Geist kann und soll nun für die Christen an die Stelle des Wandels nach dem Fleisch treten, die Früchte des Geistes an die Stelle der Werke des Fleisches. Ich brauche das nicht näher auszuführen, da es allgemein

bekannt und anerkannt ist. Ich hebe nur nochmals hervor, daß der Uebergang vom Transscendent-Eschatologischen zum Immanent-Ethischen bei Paulus deutlich erkennbar ist. Er vollzieht sich in der Weise, daß, wie oben gezeigt, aus der zunächst eschatologisch gedachten Erlösung, Befreiung von der Welt ethische Folgerungen gezogen werden. Aber jetzt handelt es sich nicht mehr um den Uebergang, sondern um die Wendung zum Ethischen selbst.

Allererst aber die Frage: wie kommt Paulus dazu? was ist der Ursprung dieser bedeutsamen Gedankenwendung? Die Antwort muß lauten: er liegt in dem Erlebnis des Apostels vor Damaskus, ist hieraus ohne weiteres verständlich.

Nämlich, wir können aus seinen Aeußerungen entnehmen, daß es ihm, auch als er ein Eiferer für das Gesetz war, darum zu thun gewesen ist, die aktive Gerechtigkeit, die von Gott geforderte Vollkommenheit nach dem Gesetz zu erringen und zu verwirklichen. Mit der ganzen Kraft seiner Seele hat er danach getrachtet und darum gerungen. Dafür legt die Schilderung des Standes unter dem Gesetz Röm. 7, 7—25 vollgültiges Zeugnis ab.

Er zeigt hier und will hier zeigen, daß der Stand unter dem Gesetz ein Stand unter der Herrschaft der Sünde ist. Die Schilderung steht in dem Zusammenhang, daß entwickelt wird, über die Christen werde die Sünde nicht mehr herrschen, weil sie unter der Gnade stehn und nicht unter dem Gesetz Röm. 6, 14. Insofern dient sie der Erörterung einer allgemeinen Wahrheit. Aber die Farben zu diesem Bilde hat Paulus aus seiner eignen Erfahrung entnommen. Das drängt sich jedem beim Lesen unmittelbar auf. So schreibt niemand, der nur eine verständige lehrhafte Reflexion vorträgt. Es ist seine eigne unter dem Gesetz gemachte Erfahrung, die er hier schildert.

Verhält es sich jedoch so, dann ist es auch seine eigne Erfahrung, was er Röm. 8, 2 so ausdrückt: das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich (dich) befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes. Als ein überwältigendes Erlebnis ist es über ihn gekommen, fortan weiß er sich in der Zugehörigkeit zu Christus, im Besitz seines Geistes hinausgehoben über den alten Zwiespalt. Er ist jetzt einer, in dem das δικαίωμα des Gesetzes

erfüllt wird. Wie sollte er denn nicht diesem neuen Leben den Charakter vor allem der sittlichen Neuheit zusprechen, wenn er es selbst gerade auch als eine sittlich befreiende Macht erfahren hat? So dürfte diese folgenreiche Wendung aufs Ethische bei Paulus in der einfachsten Weise erklärt sein. Tod und Auferweckung Christi als die Wende der Zeiten und der Welten wird für den Christen durch die Erfahrung, die er davon macht, zum Tod des alten Menschen der Sünde und zur Auferstehung des neuen Geistesmenschen.

Daraus ergeben sich dann aber eine Reihe von weiteren Erwägungen, die für das Verständnis der Paulinischen Predigt und des Neuen Testamentes von Bedeutung sind.

Erstens ein mehr Aeußerliches: Holtzmann erklärt, die Probleme der Paulinischen Theologie lägen vor allem in der Frage, wie sich Jüdisches und Hellenisches bei ihm einigt. Auch Pfleiderer legt hierauf großes Gewicht. So hatte schon Holsten diese Paulinische Gedankenreihe von σάρξ und πνεῦμα, vom Tode der Sünde im Fleisch, gegenüber der von der Rechtfertigung als hellenisch charakterisiert. Man kann also sagen, es sei das eine gemeinsame Ansicht einer Gruppe von Forschern und zwar solcher Forscher, auf deren Stimme mit Recht gehört wird.

Ist jedoch irgend richtig, was hier entwickelt wurde, dann trifft dies Urteil nicht zu, muß die ganze Frage vom Jüdischen und Hellenischen bei Paulus als nebensächlich bezeichnet werden. Denn was kann, um es so auszudrücken, urjüdischer sein, auf das darin verwertete vorchristliche Gedankenmaterial gesehn, als diese urchristliche Anschauung von der Wende der Zeiten in Tod und Auferstehung des Herrn? Und doch begegnet gerade hier der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα, auf dessen hellenische Herkunft so großes Gewicht gelegt wird. Wir müssen daher urteilen: hat Paulus den wirklich aus der hellenischen Philosophie entnommen (was ich nur sehr bedingter Weise für richtig halten kann, was aber nicht hierher gehört und daher hypothetisch zugegeben werden mag), so ist doch mit der Konstatierung dieser Thatsache für das Verständnis der Paulinischen Gedanken wenig oder nichts geleistet. Wie es denn m. E. überhaupt sehr fraglich ist, ob es vor allem

auf die Herkunft des Gedankenmaterials ankommt, mittelst dessen uns Paulus ein völlig Neues, Originales bietet, nämlich das Christentum, die die folgenden Jahrtausende beherrschende Geistesmacht unter den Kulturvölkern. Es kommt mir das vor, wie wenn man es bei dem Verständnis eines hochragenden Marmordoms für das Wichtigste halten würde, festzustellen, in welchen Bergen der dabei zur Verwendung gekommene Marmor gebrochen sei.

Wichtiger ist ein Zweites. Die Wendung aufs Ethische ist spezifisch Paulinisch. D. h. Paulus hat das Ethische fest eingefügt in diese Grundgedanken des Urchristentums und des Christentums überhaupt, in die Gedanken von Erlösung, Befreiung aus der Welt und von dem ewigen Leben, das uns durch den Glauben an Christus zur gegenwärtigen Wirklichkeit geworden ist und uns über den zeitlichen Tod hinaus mit dem ewigen Gott verbindet. Das ist so und dabei hat es sein Bewenden. Doch muß eine doppelte Einschränkung dabei gemacht werden.

Einmal die, daß es die Art der Verknüpfung oder denn diese Verknüpfung selber ist, die das Neue bei Paulus darstellt. Nicht aber überhaupt die Betonung des Ethischen! Die gehört so notwendig zum Christentum, daß sie auch im Urchristentum bei keinem der Zeugen fehlt.

Vor allem aber: in der urchristlichen Gemeinde ist diese Verknüpfung etwas Neues, jedoch nicht im Christentum überhaupt. Denn wenn wir näher zusehn, finden wir, daß sie sich, wenn auch in andrer Form, schon in der Predigt Jesu findet. Das zukünftige Gottesreich ist durch ihn für seine Jünger gegenwärtige, erreichbare Wirklichkeit geworden. Und er hat die aktive Gerechtigkeit, die er von ihnen fordert, mit diesem Besitz in eine innere Verbindung gebracht. Das kann hier nicht im Einzelnen verfolgt werden. Es drängt sich m. E. jedem auf, der die Predigt Jesu als Ganzes zu verstehen sucht. Das Verständnis pendelt ja hin und her, auch in der Gegenwart gerade wieder. Bald soll das Ethische alles sein und das Transscendent-Eschatologische nur eine zufällige Form, bald dagegen dieses die Sache selbst und das Ethische entweder ein späterer Zusatz oder etwas was unvermittelt nebenherläuft. Aber dies Pendeln hat seine Zeit, bis das Gleichgewicht

wenn auch in neuer Form wiederhergestellt ist. Denn darin, d. h. in der Verknüpfung von beidem, liegt die Wahrheit. Und Paulus ist nicht einer, der das Evangelium durch fremdartige Zusätze aus der Dogmatik oder Religionsphilosophie entstellt hat, sondern er ist der Zeuge Jesu Christi, der dem Evangelium Jesu die Form gegeben hat, die es durch den Abschluß der Offenbarung in Tod und Auferstehung Christi erhalten mußte. Die Sage von der Kluft zwischen Jesus und Paulus gehört in das Reich — nun eben der Sagen und Märchen.

Endlich ein Drittes! Es scheint mir möglich, eine Formel zu prägen, die das Neue Testament, seinen Inhalt, kurz zusammenfaßt und bei dem Verständnis alles Einzelnen leitend sein muß. Diese Formel lautet: die Heilszukunft ist zur Gegenwart geworden und hat doch nicht aufgehört zukünftig zu sein. Das ist der Grundgedanke in der Predigt Jesu, nicht minder im Urchristentum, Paulus eingeschlossen. Sofern nun das Neue Testament den lehrhaften Niederschlag des ältesten Christentums enthält, ergiebt sich, daß das alles voll von Widersprüchen ist. Wie kann — um nur eines, das Wichtigste zu nennen — wie kann die Heilszukunft gegenwärtig und danach das Gericht vorüber sein, während es andrerseits, eben dieses selbe Gericht, als zukünftig und bevorstehend gepredigt wird? Dann kommen die Aerzte und wollen helfen, d. h. hier die Widersprüche wegerklären, so oder so, von dogmatischen oder kritischen Voraussetzungen aus. Aber wahrlich, der Fehler liegt nicht am Objekt, sondern an denen, die es betrachten. Sie müssen eben sich allererst mit der Erkenntnis durchdringen, daß das Neue Testament ein großes Paradox ist, und die eigenartige unwiederholbare geschichtliche Situation nachempfinden, in der diese Gedankenwelt entstanden ist und steht. Wer das nicht kann oder nicht will, wird notwendig in die Irre gehn. Es giebt keine ärgere Versündigung gegen das Neue Testament, als wenn man auf diese Gedanken schwere Hände legt und sie mit abstrakter Logik zurechtzurücken oder zu meistern unternimmt.

Zum Schluß des Abschnitts drängt sich die Frage auf, ob

und in welcher Weise wir in unserer heutigen Dogmatik diese Gedankenkreise der Paulinischen Predigt verwerten sollen und können. Wenigstens wem es mit dem Autoritätsprinzip der heiligen Schrift in der Dogmatik ernst ist, kommt um diese Frage nicht herum. Sie ist gerade hier besonders dringlich. Denn was wir bei Paulus gefunden haben, hängt einerseits mit der unwiederholbaren Lage der urchristlichen Gemeinde, die die nahe Wiederkunft ihres Herrn erwartete, unzertrennlich zusammen und scheint daher durchaus unübertragbar zu sein. Andrerseits handelt es sich in diesen Gedanken nicht um irgend etwas am Christentum, sondern um das Christentum selbst, wie es Paulus verstanden hat; könnten wir ihm nun darin nicht folgen, was hat es dann noch für einen Sinn, zu sagen, die heilige Schrift und vor allem das Neue Testament sei das Erkenntnisprinzip der Dogmatik? In der That steht es so, daß die protestantische Dogmatik mit diesen Gedanken nichts anzufangen weiß, mit diesen Gedanken nämlich, wie sie ursprünglich gemeint waren. Sie werden auf die Buße gedeutet und insofern nach ihrer ethischen Seite angeeignet. Aber daß es sich um die Erlösung von der Welt handelt, und daß im Christentum eine solche Lehre von der Erlösung durch Christi Sterben und Auferstehn in den Mittelpunkt der Dogmatik gehört, von Rechts wegen wenigstens, wo ist denn davon etwas zu lesen? Die asketische Litteratur weiß davon. Gottfried Arnold singt uns in seinen ergreifenden Liedern diese Wahrheit ins Herz hinein. Aber die Dogmatik schweigt darüber, sie kennt eine solche Lehre überhaupt nicht. Und wer den Finger darauf legt und betont: hier handelt es sich um das Herz des Christentums: dem wird bedeutet, daß vielmehr im Christentum die Erlösung auf das ethische Gebiet übertragen ist und mit dem zusammenfällt, was wir von Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott zu lehren haben. Und so wenig wie die modernen Theologen wollen die Biblicisten etwas davon wissen, die nur für biblisch halten, was im Konventikel Kurs hat. Mit andern Worten also: was für Paulus A und O der Frömmigkeit war, soll heute überhaupt nicht mehr zum Christentum gehören.

Es ist geschichtlich verständlich, wie es hierzu gekommen ist.

Die Erwartung der nahen Wiederkunft des Herrn ist im zweiten Jahrhundert allmählich verblaßt. Die Stellung, die die alten Christen zur Welt einnahmen, die Ansicht vom Leben und die Lebensführung, die sich ihnen daraus ergaben — d. h. alles das, was sich für sie an jene Erwartung des nahen Endes anschloß, mußte aufhören oder andere Formen annehmen. Es hat sich in die Klöster geflüchtet, in ihnen hat sich die urchristliche Stimmung erhalten, nicht unwesentlich verändert, aber doch in dem Grundgedanken der Weltverleugnung mit ihr zusammentreffend. Diese Institution der alten und mittelalterlichen Kirche hat nun die Reformation verworfen. Mit gutem Grund! Von Anfang an war die mönchische Frömmigkeit eine Verkürzung des Christentums gewesen. Und die Geschichte hatte überdies gelehrt, daß eine solche Stimmung, wenn sie Institution wird und auf Statuten gestellt, ihre innere Wahrheit nur zu leicht verliert, nicht in allen aber in vielen, ja in der Masse zur Heuchelei wird und auf eine Karrikatur des Christentums hinausläuft. Mit Recht hat also die Reformation alles, was Mönchtum und Klosterwesen hieß, ausgeschieden. Aber sie hat dann in diesem Punkt nichts an die Stelle zu setzen gewußt.

Wenn an irgend etwas, kann man hieran studieren, von welcher unermeßlichen Bedeutung für uns, für unsere Kirche und die in ihr gepflegte Frömmigkeit die Lehre, die Dogmatik ist. Die Institutionen der katholischen Kirche sind ihr fremd und können in ihr nicht wiederhergestellt werden. Wie aber das Christentum drüben Institution ist, so ists in der Kirche der Reformation Glaube und d. h. eben objektiv ausgeprägt Lehre als Ausdruck des Glaubens. Weil die Reformation und die reformatorische Theologie keine Lehre von der Erlösung geschaffen hat, nur von Versöhnung und Rechtfertigung durch Christi Tod und Auferstehung weiß, deshalb ist ein wesentliches Moment des Christentums in ihr unsicher geworden. Auch die Dogmatik des Pietismus, der diesem Mangel abzuhelfen sucht, hat hieran nichts zu bessern gewußt. Der Pietismus hat es eben zu keiner bleibenden und nachhaltigen Wirkung bringen können, weil er es nicht auf eine Verbesserung der Lehre absah. Wovon aber das

nicht gilt, bleibt in unsrer Kirche unsicher und verfehlt die Wirkung aufs Ganze. Vollends liegt es der Gegenwart fern, die unerledigte Aufgabe anzugreifen. Die neuen Propheten, die sich heute vernehmen lassen, meinen vielmehr, es sei an der Zeit, die negative „katholische" Stellung zur Welt aus dem Christentum auszumerzen. In meiner Jugend suchten die Freunde Göthes, die sich zum Christentum bekannten, zu zeigen, daß auch er kein Heide gewesen sei. Heute scheint er (auf dem Umweg über Carlyle?) mehr und mehr zu einem Heiligen erhoben zu werden, von dem wir das wahre Christentum zu lernen haben.

Aber das sind vorübergehende Stimmungen. Unzweifelhaft ist es die Aufgabe und bleibt es die Aufgabe der evangelischen Dogmatik, Versäumtes nachzuholen, die Lehre von der Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung — als Erlösung von der Welt und darum von Sünde und Fleisch — zu schaffen und in den Mittelpunkt der christlichen Verkündigung und Uebung der Frömmigkeit zu stellen. Wirklich dringend ist deshalb die Frage, wie wir die hier besprochenen Gedankenkreise des Apostels Paulus zu verwerten haben. Denn dabei handelt es sich eben um die jetzt hervorgehobene Aufgabe, die eine der wichtigsten unter allen ist.

Nicht sollen wir eine Paulinische Lehre in den Zusammenhang unserer Dogmatik einführen. Das ist überhaupt und hier erst recht unmöglich. Wir können nicht mehr lehren, der Tod des Herrn sei die Wende der Weltzeitalter, der gegenwärtigen und zukünftigen Welt gewesen — etwas, was keines Nachweises weiter bedarf. Aber auch bei Paulus handelt es sich ja gar nicht um eine solche Lehre. Erst wenn wir es aus seinem Munde nähmen, würde es für uns eine (tote) Lehre werden. Im Munde des Apostels ist es Zeugnis vom Grunderlebnis des Christen. Was sich fragt, ist, ob dies wirklich an den (für uns nicht mehr möglichen) Gedankenzusammenhang des urchristlichen Glaubens gebunden ist.

Das wird niemand, der des inneren Lebens kundig ist, behaupten wollen. Ich kann gänzlich dahingestellt sein lassen, was es mit dem Ende der Dinge auf sich hat, ob es kommt und wann

es kommt, und kann doch am Sterben und Auferstehen Jesu Christi die große Wende erleben, die Hineinversetzung in Gottes ewiges Leben und die Abkehr von der Welt. Der entscheidende Punkt ist nicht das Drum und Dran, sondern dies, daß ein Mensch und ob ein Mensch im Ewigen als in seiner Gegenwart leben, und daß er dies Leben im Ewigen richtig verstehen lernt — richtig im Sinn Jesu Christi und seiner ersten Zeugen. Gerade das Sterben Jesu als der Abschluß seines armen Lebens in der Welt einerseits, als das große Opfer der Liebe andererseits, bietet das Mittel, jedem deutlich zu machen, worum es sich handelt, jedem, der halbwegs geöffnete Ohren hat.

Indessen, ich will und darf hier nicht wiederholen, was ich als Lehre von der Erlösung in der Dogmatik vorgetragen habe. Ich habe darin zusammengefaßt, was uns das Neue Testament bietet, nicht äußerlich zusammengebogen, sondern aus der Wurzel heraus in seiner inneren Einheit aufgewiesen. Ganz von selbst ist es aber hier wie sonst namentlich die Paulinische Verkündigung gewesen, die den rechten Weg zur Zusammenfassung gewiesen hat. Man kann also an dem dort Vorgetragenen sehen, in welcher Weise ich diese Gedankenkreise des Apostels dogmatisch verwerten zu sollen meine.

Natürlich bilde ich mir nicht ein, damit die so dringende Aufgabe wirklich gelöst zu haben. Davon kann bei einem solchen ersten Versuch keine Rede sein. Es kommt zunächst nur darauf an, die Aufmerksamkeit auf die Aufgabe als solche zu lenken, damit sie in die Diskussion eingeführt und ernstlich angefaßt werde.

Doch möchte ich nicht gern den Einwand hören, es handle sich in dem Vorgetragenen um gekünstelte Gedanken und komplizierte Lehre. Oder den andern, es sei das etwas, was dem modernen aufgeklärten Menschen völlig fern getreten und fremd geworden sei. Wer das meint, soll nur versuchen, im Sinn dieser Lehre zu predigen. Er wird bald entdecken, daß solche Predigt auch heute offene Ohren und sehnsüchtige Herzen findet. Das darf ich, der ich kein Fremdling auf der Kanzel bin, aus eigener Erfahrung bezeugen. Nach nichts verlangt die Seele mehr, und nichts verbindet uns Christen inniger unter einander als das

Wort von Christi Sterben und Auferstehen, das wir aus dem Munde seines größten Apostels nehmen.

3.

Die Gedanken des Apostels sind eine religiöse, keine theologische Einheit — so habe ich gleich Anfangs geltend gemacht. Wir dürfen daher auch den Uebergang von den bis jetzt vergegenwärtigten Gedanken des Apostels über die Wende der Weltzeitalter in Christi Tod und Auferstehung zu den andern über die Offenbarung der Gerechtigkeit vor Gott in seinem Kreuz — wir dürfen ihn nicht direkt suchen. Die eine Deutung läßt sich nicht aus der andern ableiten, weder diese aus jener noch jene aus dieser. Beide stehen zunächst neben einander. Der innere Zusammenhang ist nicht theologisch, sondern durch die Einheit des religiösen Erlebnisses vermittelt.

Nämlich, was Paulus unmittelbar erlebte, was den Inhalt seines Erlebnisses ausmachte, war der Geistesempfang durch den Glauben an Christus, die mystische Vereinigung mit ihm. Und darin erblickt Paulus mit dem gesamten Urchristentum den Anbruch der zukünftigen Welt: die Heilszukunft ist zur Gegenwart geworden. Dann liegt aber darin ohne weiteres zugleich die vollkommene Sündenvergebung oder die Rechtfertigung derer, die durch Christum des göttlichen Geistes und Lebens teilhaftig geworden sind.

Das ist ein innerer Zusammenhang, der nicht erst konstruiert zu werden braucht, von dem schon die Vorgeschichte dieser Gedanken in der alttestamentlichen Gemeinde verbürgt, daß er als selbstverständlich galt und in aller Herzen lebte. Das Leiden ist Strafe für die Sünde. Die Bitte um Vergebung ist identisch mit der Bitte um Aufhebung des Strafverhängnisses d. h. des Leidens. In dieser Aufhebung wird die Vergebung erlebt. Dementsprechend wird auch die Heilszukunft vorgestellt. Die vollkommene Sündenvergebung ist die Bedingung der Erlösung von allem Uebel und dem Tode selbst. Oder umgekehrt: die Erlösung ist der Thaterweis der vollkommenen Vergebung. Haben wir in Christus die Erlösung und den Zugang zur zukünftigen Welt, so

ist das der Thaterweis dessen, daß wir in ihm Vergebung und Rechtfertigung haben. In dem Empfang des Geistes liegt also eo ipso die Vergewisserung der göttlichen Vergebung oder des rechtfertigenden Urteils Gottes. Es war mithin für Paulus eine Thatsache der Erfahrung, daß ihm im Glauben an Christus Sündenvergebung oder Rechtfertigung gegeben sei.

Gal. 3, 1—3 erinnert der Apostel die Leser daran, daß sie durch die Predigt des Glaubens den Geist empfangen haben. Daran schließt er V. 6 die Worte an: wie Abraham Gott glaubte, und ihm das zur Gerechtigkeit gerechnet wurde — obwohl im Vorhergehenden von der Rechtfertigung gar nicht die Rede gewesen ist. Eins liegt eben unmittelbar im andern: der Geistesempfang ist Thaterweis der δικαιοσύνη. Ebenso ist dieser notwendige innere Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben die als selbstverständlich genommene Voraussetzung der Argumentation des Apostels Röm. 1, 18—5, 11. Denkt man sie hinweg, fällt die ganze Betrachtung hin. Das eben Gesagte ist also nicht eine Hypothese, die man widerlegen könnte, sondern etwas, was bei Paulus selbst offen zu tage liegt.

Danach ist der Zusammenhang wesentlich anders zu beurteilen, als bei Holsten geschieht. Ihm zufolge empfängt Paulus aus dem Erlebnis vor Damaskus, das ihn der Messianität des Gekreuzigten vergewissert, den Anlaß zu der ihm eigentümlichen Gnosis des Kreuzes Christi, welche zur ältesten urchristlichen Predigt in einen relativen Gegensatz tritt. Das Resultat dieser Gnosis ist seine Verkündigung von der Rechtfertigung durch den Glauben. In Wahrheit liegt bei Paulus in dem, was er erlebt, die Vergebung oder Rechtfertigung implicite mit drin. Daß er sie an den Tod Christi anknüpft, versteht sich von selbst. Denn so hat er es empfangen, und so ist es von Anfang an in den Gemeinden verkündigt worden, daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift. Also dazu hat es nicht erst einer dogmatischen Ueberlegung bedurft, deren sich Paulus als etwas Sonderlichen bewußt gewesen wäre. Er ist auch in dieser Beziehung einfach in die Verkündigung eingetreten, die in der urchristlichen Gemeinde gang und gäbe war. Dann hat sich freilich bei Paulus

allmählich ein besonderer Typus dieser Verkündigung entwickelt. Das steht im Zusammenhang mit seiner Stellung zum Gesetz. Darauf hat daher auch die Kontroverse über das Gesetz einen Einfluß ausgeübt. Aber das ist ein Späteres, allmählich Gewordenes und nicht das Grundgefüge aller Paulinischen Verkünkündigung, weder Anfangs noch jemals im weiteren Verlauf.

Natürlich kann und soll nicht von vornherein abgelehnt werden, daß es mit den dabei herausgekommenen Gedanken die von Holsten behauptete oder doch eine ähnliche Bewandtnis hat. Wir werden ja sehen, wie es sich damit verhält, wenn wir gleich näher auf die Sache eingehen. Die Hauptsache ist, daß Holsten in der Art, wie er den Zusammenhang vorstellt, irrt. Es ist nicht an dem, daß Paulus sich als Voraussetzung seiner Verkündigung eine Theorie ausgedacht hätte, die in einen (relativen) Gegensatz zu der von ihm vorgefundenen getreten wäre. Es handelt sich in ihr vielmehr jedenfalls um eine besondere Ausprägung gemeinchristlicher Gedanken. Und man hat es sich so vorzustellen, daß alle diese Gedanken bei Paulus lebendig und flüssig waren.

Hiernach muß sich auch die Betrachtungsweise richten. Wir haben auch hier nicht etwa hinter allen hierhergehörigen Aeußerungen des Apostels eine feste, sich überall gleich bleibende Theorie zu suchen, sondern wir haben den Versuch zu machen, ob wir uns die Verkündigung des Apostels als ein Produkt aus den verschiedenen dabei zusammenwirkenden Faktoren erklären können. Nur so werden wir auch diese Deutung des Todes Christi bei Paulus als etwas Lebendiges verstehen lernen.

Allererst ist aber zu betonen, daß auch in diesem Zusammenhang dem Grundgedanken des Neuen Testaments von der gegenwärtig gewordenen Heilszukunft maßgebende Bedeutung zukommt. Wir haben uns längst gewöhnt, die Sündenvergebung oder Rechtfertigung als Prinzip der christlichen Frömmigkeit von den Gedanken über das erschienene Ende gänzlich zu trennen. Natürlich haben wir das gethan, wir können gar nicht anders. Es ist Gottes Führung in der Kirche, das Ausbleiben der Wiederkunft Jesu, was dazu genötigt hat. Aber wir dürfen das nicht in das

Neue Testament zurücktragen. Hier gehört (wie ich oben schon ausführte) Sündenvergebung und Rechtfertigung mit der Erlösung und Weltverklärung notwendig zusammen. Das ist nicht spezifisch Paulinisch, sondern allgemein urchristlich. Damit, daß das Ende der Welt auf uns gekommen ist, ist es verknüpft, oder damit ist es gegeben, daß wir die vollkommene Vergebung der Sünden haben: der über uns ausgegossene Geist ist der Thaterweis dessen.

Spezifisch Paulinisch ist es jedoch, daß er statt von der Vergebung der Sünden von der Rechtfertigung redet — wenigstens durchweg, die Wortverbindung ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν kommt nur selten bei ihm vor. Gemeint ist mit der Rechtfertigung dasselbe, denn Paulus versteht darunter, was ich als anerkannt voraussetzen darf, das freisprechende, lossprechende Urteil Gottes über die Sünder. Noch bestimmter als der Terminus „Sündenvergebung" weist aber dieser andere Terminus „Rechtfertigung" auf das nunmehr erschienene Ende der Welt hin. Die Rechtfertigung ist gar nichts anderes als das freisprechende Urteil Gottes im jüngsten Gericht. Röm. 2, 13 in dem Zusammenhang, in dem Paulus zeigt, daß die Menschen, Juden wie Heiden, ohne Christus dem göttlichen Zorn verfallen müssen, finden wir das Wort auch bei ihm in diesem seinem ursprünglichen Zusammenhang gebraucht. Sagt er von den Christen, daß sie nun gerecht sind vor Gott durch den Glauben, und bezeichnet er diese Gerechtigkeit aus dem Glauben als Hauptinhalt seines Evangeliums, so spricht er auch damit aus, daß die Vollendung da, die Heilszukunft zur Gegenwart geworden ist. Wobei dann freilich hier besonders in Gedanken behalten werden muß, daß die Zukunft andrerseits nicht aufgehört hat, zukünftig zu sein — die paradoxe Vorstellung, die für das Urchristentum und das Neue Testament charakteristisch ist.

Fragen wir weiter, wie Paulus dazu kommt, diesen Terminus der Rechtfertigung in den Zusammenhang der christlichen Verkündigung einzuführen, so ist die nächste Antwort leicht: es ist der vormalige Pharisäer, der das thut. Es war das ein fester Terminus der pharisäischen Dogmatik. Das ist nichts, als was wir durchweg im Neuen Testament und auch sonst in großen geistigen Bewegungen finden: die Worte werden aus der Ver-

gangenheit herübergenommen, erhalten nun aber im neuen Zusammenhang einen neuen Sinn. So auch hier! Aber hier gerade wird es nicht zufällig oder unbewußt sich so gestaltet haben. Es ist bewußte Absicht, die dabei gewaltet hat. Paulus hat zum Ausdruck bringen wollen den Gegensatz des Evangeliums gegen die pharisäische Grundanschauung. Deshalb bedient er sich desselben Wortes, aber im entgegengesetzten Sinn: Rechtfertigung, aber nicht, wie die Pharisäer lehren, auf gute Werke hin, so daß Gott mittelst dieses Urteils eine im Menschen vorhandene Gerechtigkeit anerkennt, — nein, Gott rechtfertigt den Gottlosen, Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben! So wird der Gegensatz zwischen der pharisäischen Anschauung und dem Evangelium von Christo aufs Deutlichste, aufs Schroffste ausgeprägt. Fragen wir dann aber wieder nach dem Grund dieser Verkündigung, so werden wir ihn nicht mit Holsten in einer neuen Theorie über den Tod Christi suchen. Das bildet zwar den festen und selbstverständlichen Hintergrund, daß der Tod des Heilands die hier in Betracht kommende Thatsache ist. Aber das hat Paulus aus der Ueberlieferung empfangen: er ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift! Was sich fragt, ist, wie er dazu gekommen ist, im Unterschied von den andern den Ertrag des Todes Christi für die Gemeinde in diese antipharisäische Form zu fassen: Rechtfertigung durch den Glauben!

Offenbar ist es die Stellung des Apostels zum Gesetz, die da entscheidend in Betracht kommt. Schon ganz im Allgemeinen. Er hat es mit dem Gesetz und den väterlichen Ueberlieferungen in jeder Weise versucht. Aber vergeblich! Eine vor Gott genügende Gerechtigkeit ist auf diesem Weg nicht zu erreichen. Das ist auch nicht Gottes Wille. Aus Gnaden, wie der Apostel jetzt selbst erfahren hat, giebt er dem Glauben. Das Gesetz ist gar nicht dazu gegeben, um als Heilsprinzip zu dienen, es ist nur zwischeneingekommen zwischen Verheißung und Erfüllung, um zu verhüten, daß Israel vor der von Gott bestimmten Zeit des Erbes teilhaftig wird.

Mittelst dieser Erkenntnis hebt Paulus die Thora in der christlichen Gemeinde aus den Angeln — nicht bloß für die in

sie eintretenden Heiden, sondern auch für die vormaligen Juden. Und mit dieser seiner Stellung zum Gesetz hängt es offenbar zusammen, daß Paulus sich zum Apostel der Heiden, zum Verkündiger des Evangeliums in der Völkerwelt berufen weiß. Denn das ist ihm, wohl von seiner Bekehrung und Berufung her (Gal. 1, 16), innere Gewißheit, daß Gott ihn dazu bestimmt hat. Näheres erfahren wir darüber nicht. Wir können nicht sagen, ob Paulus bei dem Erlebnis von Damaskus eine Stimme hörte, die ihm einen solchen Auftrag gab, oder ob es, als er nun in die Verkündigung eintrat und ihm die neue Erkenntnis des Gesetzes sich feststellte, ob es ihm im Zusammenhang damit (κατ᾽ ἀποκάλυψιν natürlich) zur inneren Gewißheit geworden ist, hier liege die von Gott ihm zugewiesene Aufgabe. Wie gesagt, das wissen wir nicht, da Paulus uns nichts darüber gesagt hat. Ob aber so oder so, jedenfalls hängt es mit der Führung des Apostels durch das Gesetz zum Evangelium zusammen, daß er der Apostel der Heiden geworden ist, und daß er den Ertrag des Todes Christi für unsere Sünden in diese Form gefaßt hat: Rechtfertigung ohne das Gesetz durch den Glauben.

Allein, dies genügt noch nicht zur Erklärung. Was bis jetzt erwogen wurde, reicht nicht weiter, als daß damit die Thora und das Leben nach ihren Ordnungen für die christliche Gemeinde, Juden wie Heiden, indifferenziert wird. Obwohl auch das schon eine große Sache ist. Darum handelt es sich vor allem Gal. 2, 11 bis 21. Aber Paulus hat der ganzen Thora, auch dem Sittengesetz in ihr, überhaupt dem Gesetz *als Gesetz* jede Bedeutung in der christlichen Gemeinde abgesprochen. Das „ohne des Gesetzes Werke" befaßt auch die Werke des sittlichen Gehorsams gegen Gottes Gebot und Gesetz unter sich. Und das zu erklären reicht doch der Gegensatz des Apostels gegen die Thora als Heilsprinzip nicht aus.

Wir werden uns hier vielmehr dessen erinnern müssen, daß Paulus die Erscheinung des Herrn, die ihn von der Welt erlöste und befreite, als eine neue Kraft des sittlichen Lebens erfuhr. Jetzt strömte ihm zu, was er unter dem Gesetz vergeblich ersehnt und erstrebt hatte. Jetzt erkennt er: der Stand unter

dem Gesetz ist ein Stand unter der Herrschaft des Fleisches und der Sünde. Wir aber werden nicht mehr von der Sünde beherrscht, weil wir nicht mehr unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade Röm. 6, 14. Ja, das Gesetz ist eine Ordnung Gottes in der alten Welt des Fleisches. Indem wir mit Christus der Welt und der Sünde gestorben sind, sind wir auch dem Gesetz gestorben. Also haben wir auch das Gesetz nicht von Gott erhalten, um dadurch gerecht zu werden. Das Gesetz hat damit gar nichts zu thun und ebensowenig unsere Werke. Christus ist uns gegeben, daß wir durch den Glauben an ihn gerecht werden und das Leben ererben. Rechtfertigung mithin ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben!

Also, weil Paulus die Gnade Gottes als die sittlich befreiende Kraft erfahren hat, verwirft er das Gesetz, auch das Sittengesetz, schlechtweg als Bedingung des Heils. Daß wir das Gesetz erfüllen, ist nicht die vorlaufende Bedingung des Heilsempfangs. Gott giebt das Heil, er rechtfertigt uns bedingungslos. Das Gesetz zu erfüllen fällt uns im Heilsempfang selber als ein integrierendes Moment desselben zu. Wenn daher aus seiner Predigt von der Rechtfertigung und der für diesen Zusammenhang vollzogenen Abrogierung des Gesetzes gefolgert wird: also wollen wir der Sünde dienen! — so antwortet er: wie sollten wir, da wir ja der Sünde gestorben sind? hier zeigt sich daher deutlich, daß für Paulus selbst die an erster Stelle besprochene Gedankenreihe Bedingung und Voraussetzung seiner Predigt von der Rechtfertigung ist.

Aber noch ein anderes Moment greift hier bestimmend ein. Das ist die Stelle der Genesis über Abraham: Abraham glaubte Gott, und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Angesichts Gal. 3 und Röm. 4 scheint es mir unmöglich, zu verkennen, daß dies Wort auf die Bildung der Paulinischen Gedanken und Formeln entscheidend eingewirkt hat. Vielleicht ist es ihm in der Zeit des Eiferns um das Gesetz schon ein Anstoß gewesen und wird ihm jetzt nach der großen Wende in seinem Leben zur Stütze und zum festen Anhalt. Freilich, jenes ist nur eine immerhin gewagte Vermutung, um so gewisser dagegen dies zweite. Das

Wort ist ihm zum Schlüssel für das Verständnis der vorangegangenen Gottesoffenbarung geworden. In Abraham hat Gott die Gemeinde der Gläubigen begründet, das Gesetz ist nur zwischeneingekommen, was damals Verheißung war, ist jetzt in Christus Erfüllung geworden. Damit ist das Gesetz auch logisch-prinzipiell in der christlichen Gemeinde ausgeschlossen. Denn Verheißung oder Gnade und Glaube auf der einen, Gesetz und Gehorsam auf der andern Seite sind verschiedene, einander ausschließende Prinzipien. Die Gemeinde Gottes ist aber auf Gnade und Glauben gegründet, von Anfang an, von den Tagen Abrahams her — damit ist das Gesetz ausgeschlossen. Unzweifelhaft ist dies Wort über Abraham und seinen Glauben für den Apostel schwer in die Wagschale gefallen. Es hat bewirkt, daß es heißt: durch den Glauben — ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben. Das sind die Faktoren, aus deren Zusammenwirken sich die von Paulus gebildete Formel erklärt: Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben!

Bei alle dem bildet jedoch, wie gleich Anfangs betont wurde, der Tod Christi für unsere Sünden nach der Schrift den Hintergrund, die selbstverständliche und unerläßliche Voraussetzung. Nun fragt es sich, wie Paulus den Tod Christi in diesem Zusammenhang verstanden und gedeutet hat.

Da ist aber vor allem zu betonen, daß das „nach der Schrift“ für Paulus an und für sich schon ein entscheidendes Moment ist. Eine rein autoritative Beweisführung will uns nicht einleuchten, eine nebenher laufende sachliche Motivierung scheint uns unerläßlich zu sein. Danach beurteilen wir dann auch den Apostel. Vollends können wir es nicht reimen, daß man allen Ernstes so argumentiert und gleichzeitig die Schriftworte, auf die man sich stützt, nicht geschichtlich deutet, sondern ihnen einen Sinn aus dem Eigenen unterlegt. Das scheint uns ein offenbarer Widerspruch zu sein, den wir unwillkürlich auch dem Apostel nicht zutrauen zu dürfen meinen. Und doch ist nichts gewisser, als daß er der exegetischen Kunst seiner Zeit entsprechend so argumentiert hat. Am lehrreichsten scheint mir in dieser Beziehung das zehnte Kapitel des Römerbriefs zu sein. Was wir da lesen, ist ein Schriftbe-

weis im strengen Sinn des Worts: das Beweisende ist das autoritative Schriftwort als solches, freilich in der Deutung, die Paulus ihm giebt, aber so, daß der Kern der Argumentation, mit dem sie steht und fällt, das „es steht geschrieben" ist. Davon wollen aber die Ausleger in der Regel nichts wissen. Oder richtiger: weil es ihnen nicht einleuchtet, denken sie gar nicht daran, daß Paulus es so gemeint haben könnte. Daraufhin verwandeln sie die klare Gedankenentwickelung des Textes in wunderliche Gedankenspielereien, die sie hier vorgetragen finden. Auch sonst findet sich Aehnliches genug, in der Auslegung von Gal. 3 und Röm. 4 zum Beispiel. Demgegenüber ist der wirkliche Sachverhalt, daß Paulus eben doch in dieser Weise argumentiert hat, nachdrücklich zu betonen. Allererst daraus ergiebt sich das Gewicht der Worte „nach der Schrift" in der Grundformel: er ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift.

Natürlich aber, es ist etwas ganz Bestimmtes und Konkretes in der Schrift, was er dabei im Auge hat. Und es fragt sich nun weiter, was das ist. Die Antwort muß lauten: das Opfer. Neben dem Opfer hat in der Schrift, wenn wir von vereinzelten Stellen über das Leiden der Gerechten absehen, Jes. 53 dem urchristlichen Denken (wie auch uns heute noch) einen Anhaltspunkt für das Verständnis des Todes Christi nach der Schrift geboten. Bei Paulus fehlt aber jede unzweideutige Bezugnahme auf Jes. 53. Dagegen verwertet er wiederholt den Opfergedanken. Also ist es klar, daß er dies meint, wenn er von dem Tode Christi für unsere Sünden nach der Schrift redet, — übrigens auch darin wohl sich keiner besonderen Theorie, sondern des Einklangs mit dem urchristlichen Denken bewußt.

Es sind freilich nur wenige Stellen, in denen auf das Opfer ausdrücklich Bezug genommen wird, eigentlich außer dem Vergleich mit dem Passahopfer, 1 Kor. 5, 7, nur in bildlicher Rede Eph. 5, 2 und ausführlicher das einzige Mal Röm. 3, 25 und 26. Aber wir dürfen annehmen, daß der Opfergedanke überhaupt den Hintergrund bildet und überall gemeint ist, wo ohne nähere Ausführung von dem Tod des Heilands für die Sünden oder von der Bedeutung seines Blutes die Rede ist. Für das Verständnis

sind wir aber auf die eine Römerstelle angewiesen.

Hier nun wird der Tod Jesu Christi mit dem hohepriesterlichen Opfer am großen Versöhnungstage verglichen. Gott hat darin die längst vorgesehene neutestamentliche Gnadenordnung aufgerichtet. Der am Kreuz hängende, mit Blut überströmte Heiland ist die Kapporeth in der Gemeinde des Neuen Bundes, hier findet der Glaube den gnädigen Gott, der die Sünde vergiebt. Und das bezeichnet Paulus zugleich als die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben 3, 21. Denn es leidet wohl keinen Zweifel, daß er dort schon bei dem πεφανέρωται den Tod Jesu Christi im Sinn hat. Hier ist also auch die Kombination des Opfergedankens mit der Rechtfertigung durch den Glauben vollzogen. Dagegen ist gar nichts von einer der göttlichen Strafgerechtigkeit geleisteten Genugthuung gesagt. Das ist lediglich Eintragung. Ich komme weiterhin darauf zurück. Hier mag zur Widerlegung genügen, daß es dann heißen müßte: auf daß er sei gerecht und rechtfertige d e n S ü n d e r. Es heißt statt dessen: δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως (Ἰησοῦ). Was ihm bei diesen Worten vorschwebt, ist nicht ein Ausgleich zwischen Gottes Gerechtigkeit und seiner Gnade gegen die Sünde. Vielmehr leitet er das δικαιοῦν seitens Gottes daraus ab, daß Gott δίκαιος ist, wie 1 Joh. 1, 7 die Vergebung der Sünden auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt wird.

Man könnte sagen: es liegt aber doch im Gedanken vom Opfer, daß in ihm Gott eine Gabe dargebracht wird; der Vergleich als solcher enthält daher unmittelbar den Hinweis auf eine Wirkung in Gott, die mit dem Tod Christi beabsichtigt und erzielt worden ist; ohne weiteres ist dadurch diese Thatsache in das Licht einer menschlichen Leistung gestellt, die eine gnädige Gesinnung in Gott hervorruft. An und für sich wäre das ganz richtig. Das liegt im Opfergedanken als solchem. Aber das Auffallende, um nicht zu sagen Verblüffende, ist dies, daß Paulus nirgends den Opfergedanken in diesem Sinn wendet. Christus, der das Opfer bringt, kommt nicht als Stellvertreter der Menschen Gott gegenüber zu stehn, sondern als der, durch den Gott seine Liebe bethätigt. So Röm. 3, 25 f. und namentlich Röm. 5, 6 u. 8. Auch

von einer Versöhnung Gottes mit den Menschen weiß Paulus nichts, sondern nur von einer Versöhnung der Menschen mit Gott durch Jesum Christum.

Nun ließe sich zwar ein Ausgleich treffen. Man könnte darauf verweisen, daß das Opfer schon im Alten Testament nicht als eine menschliche Leistung gewertet wird, die als solche, als menschliche Leistung sühnende Kraft hat. Seine Wirkung beruht statt dessen schließlich darauf, daß Gott seinem Volk das Opfer gegeben hat zur Bedeckung seiner Sünden. Da ist also das Opfer schon dahin umgebogen, daß es nicht als menschliches Thun, sondern als göttliche Gabe wirksam ist. Was auf Seiten der Menschen in Betracht kommt, ist die bußfertige Gesinnung, in der sie Gottes Gabe aufnehmen. Man könnte sagen, in dieser Linie liege die Verwertung des Opfergedankens bei Paulus. Dann bliebe der Grundgedanke der, daß Gott im Tode Christi die neutestamentliche Gnadenordnung aufgerichtet hat. Und der Gehorsam Jesu, in welchem er sich als Mittler für die Verwirklichung der göttlichen Gnade bewährt hat, wäre es, worauf das Wohlgefallen des Vaters ruhte (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8). Alles Sachliche wäre ausgeschlossen, das Persönliche als solches träte als das Wesentliche hervor. Allein — ich zweifle stark, daß Paulus diese Kombination vollzogen hat. Sie paßt zu gut in eine heutige Dogmatik, auch in die meinige z. B., um als Paulinisch anzumuten. Wo *theologische Theorien* in Frage stehn, ist immer wahrscheinlich, daß, was uns heute befriedigt, dem Gedankenkreis der neutestamentlichen Autoren fern lag und umgekehrt. Ich wage daher nicht zu behaupten, Paulus habe in der eben versuchten Weise reflektiert. Wie dem sei, ich stelle es einstweilen zurück, um denjenigen Aeußerungen des Apostels nachzugehn, in denen er zweifellos den Tod des Heilands als stellvertretendes Strafleiden wertet. Ich komme zum Schluß auf die jetzt erwähnte Frage zurück.

Die Aeußerungen des Apostels über das stellvertretende Strafleiden, die ich meine, sind aber die Aussprüche Gal. 3, 13 und Kol. 2, 14. Beide sind am Gesetz orientiert. An der Galaterstelle heißt es, Christus habe uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, indem er am Kreuze hängend ein Fluch ward für uns. Der Zu-

sammenhang ist der: Paulus hat aus der Schrift bewiesen, daß es der Glaube (und nicht etwa die Beschneidung) ist, wodurch man ein Abrahamskind wird und Aussicht auf das verheißene Erbe gewinnt. Ebenso hat er aus der Schrift bewiesen, daß das Gesetz, statt zum Heil zu führen, unter den Fluch verhaftet. Seine Gegner wollten den Galatern einreden, die Beschneidung sei notwendig, um des Abrahamssegens teilhaftig zu werden, und nur durch das Gesetz führe der Weg zum Leben. Durch den Gegensatz hierzu ist die Rede des Apostels bedingt, wie er auch aus demselben Grunde alles aus der Schrift beweist, weil jede andere Beweisführung in der gegebenen Situation unwirksam gewesen wäre. Diese Gedankenreihe bringt er aber dann zum Abschluß, indem er darauf verweist, daß Christus für uns den Straffluch des Gesetzes getragen hat, so daß wir ihm entronnen sind, was gleichfalls aus Schriftstellen bewiesen wird.

Wiederum an der Kolosserstelle (2, 14) heißt es, Gott habe die wider uns lautende Handschrift des Gesetzes aus dem Mittel gethan und ausgelöscht, indem er sie ans Kreuz nagelte. Das ist bildlich geredet. Aber offenbar ist der Gedanke derselbe wie Gal. 3, 13. Und das ist deshalb wertvoll, weil im Kolosserbrief der Schriftbeweis fehlt. Bei der Galaterstelle kann man fragen, ob der Gedanke hier nicht lediglich aus der Kombination der beiden angeführten Schriftstellen erwachsen ist. Freilich ist das an und für sich schon nicht wahrscheinlich; es ist aber doch wertvoll, daß diese Annahme durch die Kolosserstelle strikte widerlegt wird. Denn sie beweist, daß es ein dem Apostel auch außerhalb des speziellen Zusammenhangs feststehender Gedanke gewesen ist, den Tod Christi am Gesetz zu deuten: er hat den Straffluch des Gesetzes getragen und hat ihn dadurch für die unwirksam gemacht, auf denen er lag.

Hieran knüpft sich nun die Frage, ob dies vielleicht der leitende Gedanke des Apostels bei dem Verständnis des Todes Christi gewesen ist, das er im Zusammenhang seiner Predigt von der Rechtfertigung vorgetragen hat. Meines Erachtens jedoch muß diese Frage zunächst wenigstens — auf den Zusammenhang der beiden Stellen gesehn — rundweg verneint werden. Und zwar, weil Paulus diese Deutung lediglich auf die vormaligen Juden

bezieht. Ihnen ist das Gesetz gegeben; auf ihnen liegt der Fluch des Gesetzes, das sie nicht gehalten haben; wider sie spricht die Handschrift als gegen sie lautender Schuldschein. Nur für sie hat der Tod des Mittlers also die Bedeutung, diese Last von ihnen zu nehmen.

Ich glaube nicht, daß es an dieser Thatsache etwas zu deuteln oder zu drehen giebt. Die Vertreter der andern Auffassung, nach welcher es sich hier um den zentralen Gedanken der Paulinischen Predigt vom Kreuze Christi handelt, weisen die eben vorgetragene Auslegung ab, wie wenn das eine auf Schrauben gestellte, von dogmatischen Vorurteilen geleitete Exegese wäre. Ich wüßte nicht, was weniger begründet sein könnte. Sie vielmehr thun dem Text Gewalt an, indem sie ihn unwillkürlich ihrer vorgefaßten Meinung anpassen. An beiden Stellen ist die ausschließliche Beziehung auf die Juden ausdrücklich hervorgehoben und bestimmt den Gedanken. Beide Male wird nämlich auch der Heiden im Zusammenhang gedacht. An der Galaterstelle so: Christus hat den Fluch getragen, dadurch ist das Gesetz beseitigt und das gefallen, was die Heiden von der Gemeinde Gottes trennt, so daß nun sie des ihnen schon in Abraham verheißenen Segens teilhaftig werden. An der Kolosserstelle so: daß die wider Israel lautende Handschrift des Gesetzes aus dem Mittel gethan ist, hat für die Völkerwelt die Folge, daß damit die über sie herrschenden Zwischengewalten (Geistwesen, Dämonen) überwunden sind. Denn die Schranke zwischen ihnen und dem Volk Gottes ist mit der Beseitigung des Gesetzes aufgehoben, so daß sie nun des wahren Gottes werden können. Indirekt kommt es also auch den Heiden zu gut, daß Jesus den auf Israel lastenden Strafflüch des Gesetzes getragen hat. Aber das stellvertretende Strafleiden Jesu wird direkt nur auf Israel bezogen. Dann kann jedoch diese Deutung bei Paulus nicht die zentrale sein. Es wird damit nur gesagt, daß durch den Tod Christi das zwischeneingekommene Gesetz wieder beseitigt ist.

Allein, ist es überhaupt richtig, die beiden Gedankenreihen, die durch den Opfergedanken bestimmte und die durchs Gesetz beherrschte, auseinanderzuhalten? Nach der gewöhnlichen Auffassung

ist das falsch. Man hat eben das Opfer im juristischen Sinn zu nehmen: Sühne durch stellvertretendes Strafleiden. Das soll die einfache und klare Theorie des Apostels sein. So nach dem Urteil der Gemeinde, das von der kirchlichen Versöhnungslehre bestimmt wird, und so aus demselben Grund auch vielfach nach der Meinung der Theologen. Aber es sind nicht die Vertreter der kirchlichen Tradition, die hier in erster Linie zu nennen sind. Es gilt ganz besonders von einer Reihe unabhängiger kritischer Theologen, daß sie so urteilen. Ich nenne Holsten, Pfleiderer und Holtzmann. Und zwar lehnen die beiden ersten den Opfergedanken überhaupt ab, indem sie urteilen, die Gedanken des Apostels seien hier recht eigentlich juristischer Art. Das thut Holtzmann nicht, er nimmt aber eine juristische Auffassung des Opfers als die damals herrschende an, was dann sachlich auf dasselbe hinauskommt. Es fragt sich nun, wie darüber zu urteilen ist. Da nun der Opfergedanke nicht überhaupt zu eliminieren ist (auch Pfleiderer thut es nicht mehr unbedingt), so lautet die Frage, ob man diesen Gedanken der juristischen Deutung ungezwungen ein- und unterordnen kann.

Daß die alttestamentliche Opfertheorie anders lautet, ist kein Gegengrund. Es fragt sich nicht, wie diese lautet, sondern wie sie damals im zeitgenössischen Judentum verstanden wurde. Darin hat Holtzmann unzweifelhaft Recht. Es geht nicht an, das Neue Testament einfach aus dem Alten zu deuten, wie Ritschl es gerade auch in dem hier besprochenen Punkt wollte. Das dazwischen liegende Judentum darf nie übersehn werden.

Was wissen wir denn nun aber vom Judentum in dem hier fraglichen Punkt? Es ist immer wieder Webers System der synagogalen palästinensischen Theologie, auf welche verwiesen wird. Das heißt: der Talmud wird als Zeuge für die Theologie angeführt, die Paulus zu den Füßen des Gamaliel gelernt hat. Ueber die dazwischen liegenden Jahrhunderte wird hinweggesehn. Was in der reifenden Saat (dem Talmud) an den Tag komme, müsse auch in der Zeit des Blühens und Wachsens (in der jüdischen Theologie zur Zeit des Paulus) vorhanden gewesen sein — sagt Holtzmann. Indessen, diese Argumentation ist nicht überzeu-

gend. Schwerlich würde derselbe Theolog sie gelten lassen, wenn sie gegen eine von ihm vertretene Ansicht gekehrt würde. Immerhin aber, es sei — was weiß denn Weber aus dem Talmud zu berichten? Nun, etwas, was sehr nahe ans nichts grenzt. Man kann höchstens sagen, daß der Gedanke vom stellvertretenden Strafleiden im Opfer unter und neben vielen andern anklingt. Wenn man bei den genannten Theologen liest, die Nachweisungen bei Weber ließen keinen Zweifel übrig, so ist man geradezu verblüfft, in seinem Bericht nichts Anderes und nicht mehr zu finden. Ich urteile daher, daß die Berufung auf den Talmud in dieser Sache überhaupt nichts verschlägt.

Ebensowenig verfangen die Aussprüche aus dem zeitgenössischen Judentum, auf die man sich beruft. Es sind vereinzelte Worte, im 4. Buch der Makkabäer vor allem, in denen der Ausdruck (es handelt sich um den Segen, der vom Leiden der Gerechten ausgeht) eine Beziehung auf den Opfergedanken enthält. Wie sollte dadurch bewiesen werden können, daß die juristische Deutung des Opfers im damaligen Judentum die herrschende war? Es wird vielmehr bei dem Urteil Smends in seiner alttestamentlichen Religionsgeschichte bewenden müssen: eine präcise Antwort auf die Frage nach der Wirkung des Opferdienstes auf Gott wußte man kaum zu geben. Das Opfer war eben einfach — das Opfer, das für sich selbst sprach, das man durch eine begleitende Theorie zu erklären kein Bedürfnis weiter empfand, das verschiedene und verschiedenartige Gedanken im frommen Gemüt anklingen ließ.

In eine solche Denkweise, für die das Opfer vor allem eine selbstverständliche Institution ist, vermögen wir uns nicht zu finden. Wir fragen sofort nach der Lehre, nach der Theorie, die dahinter stehe oder darin stecke. Und das deuten wir dann auch in Paulus und die andern hinein. Aber die hatten nicht das Bedürfnis, das Opfer erklärt zu bekommen, sondern erklärten anderes aus dem Opfer. So auch den Tod des Heilands, ohne daß das den Sinn einer bestimmten Lehre und Theorie hatte.

Selbstverständlich, hieraus soll nicht gefolgert werden, daß Paulus nicht trotz allem das Opfer juristisch verstanden haben

könnte und dem entsprechend gelehrt hätte. Was folgt, ist nur dies, daß es irrig ist, zu meinen, es lasse sich das aus einer im damaligen Judentum herrschenden Anschauung entnehmen und dürfe daher bei dem Verständnis der Paulinischen Texte als Voraussetzung gelten. Wir sind vielmehr ausschließlich auf diese und das, was sie ergeben, angewiesen. Die Frage lautet, ob sich aus ihnen darthun läßt, Paulus sei von einem juristischen Verständnis des Opfers geleitet gewesen. Ich zweifle aber nicht, daß diese Frage verneint werden muß und zwar aus folgenden Gründen.

Allein schon die Gedankenentwicklung Röm. 1—5 entscheidet dagegen. Wäre Paulus hier, wo er den Opfergedanken verwertet, von der juristischen Auffassung ausgegangen, hätte seine Argumentation ganz anders lauten müssen, als es der Fall ist. Nachdem er den Gerichtszorn Gottes geschildert hat, dem niemand entrinnt oder zu entrinnen imstande ist, hätte er zeigen müssen, daß Jesus Christus ihn für uns getragen, um daraus zu folgern, daß wir, die an ihn Gläubigen, nichts mehr davon zu fürchten haben. Eine vom Gedanken des stellvertretenden Strafleidens beherrschte Darlegung hätte nicht wohl anders verlaufen können. Was lesen wir statt dessen? Es wird der Zornoffenbarung Gottes über die Heiden, der auch die Juden im bevorstehenden Gericht nicht entrinnen werden, gegenübergestellt die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben, die in der Jetztzeit geschehen ist, vorher schon bezeugt durch das Gesetz und die Propheten 3, 21. In diesem Zusammenhang wird der Tod Christi als die Thatsache genannt, in der solche Offenbarung geschehen ist und zwar indem er mit dem hohepriesterlichen Opfer verglichen, aus ihm gedeutet wird. Da ist von einer der göttlichen Strafgerechtigkeit geleisteten Genugthuung weder direkt noch indirekt etwas gesagt. Die δικαιοσύνη θεοῦ, von der Paulus spricht (3, 26), ist wie oben 3, 5 als eine der Gnade verwandte Eigenschaft zu verstehn. Was wir Strafgerechtigkeit nennen, heißt bei ihm ὀργή oder Offenbarung der δικαιοκρισία Gottes (2, 5). Namentlich müßte auch der Schluß von V. 26 anders lauten, wenn es gestattet sein sollte, anzunehmen, daß die juristische Deutung des Opfers hier zu Grunde läge (vgl. o.). Es ist charakteristisch, daß Holtzmann diesen Schluß

gelegentlich einmal so wiedergiebt: „wobei er (Gott) sich als gerecht (mit Bezug auf die Sühneleistung seines Sohnes) und rechtfertigend (mit Bezug auf den Sünder) zugleich erweist". Allerdings, so müßte es heißen, wenn die Deutung aus dem juristisch verstandenen Opfergedanken berechtigt sein sollte. Nun heißt es aber statt dessen τὸν ἐκ πίστεως, und das juristische Verständnis des Opfers liegt dem Apostel ganz fern.

Hiergegen könnte eingewandt werden, die Anordnung der Gedanken Röm. 1—4 sei nicht maßgebend, sie sei durch das dem Apostel bei der ganzen Argumentation vorschwebende Interesse beherrscht, nachzuweisen, daß die Juden keine Vorzugsstellung in der christlichen Gemeinde zu beanspruchen hätten. Aber selbst wenn das begründet wäre (was es nicht ist), ließe doch der Abschluß der ganzen Argumentation Röm. 5, 1—11 keine Hinterthür mehr offen. Hier zeigt der Apostel, daß wir, durch den Glauben gerecht geworden, zuversichtlich hoffen dürfen, dem Gerichtszorn Gottes, dem dadurch verhängten Verderben zu entgehn. Wäre nun die von mir bestrittene Meinung richtig, dann müßte die Begründung lauten: das dürfen wir zuversichtlich hoffen, weil Christus das Strafverhängnis für uns getragen hat. Statt dessen lautet sie in Wahrheit: Gott hat uns, da wir noch Sünder waren, im Tode Christi die Versöhnung gegeben — wie vielmehr wird er uns, da wir nun versöhnt und gerechtfertigt sind, aus dem Verderben erretten. Es ist ein Schluß a majori ad minus. Die überschwenglich große Gabe verbürgt uns dies Weitere. Damit ist aber ausgeschlossen, daß eine juristische Deutung des Opfers den Hintergrund der ganzen Argumentation bilden sollte.

Und was sich so am Römerbrief darthun läßt, wird durch allgemeinere Beobachtungen bestätigt. Der Kern der juristischen Theorie ist die der göttlichen Gerechtigkeit durch Christi Tod verschaffte Genugthuung. Aber auch nirgends wird etwas Derartiges bei Paulus erwähnt. Ebenso wird Christus nirgends als Gegenstand des göttlichen Gerichtszorns hingestellt. Auch nicht mit einer Silbe! Holtzmann urteilt zwar, es laufe auf dasselbe hinaus, wenn es Gal. 3, 13 heiße, daß Christus uns losgekauft habe vom Fluch des Gesetzes, indem er ein Fluch ward für uns. Aber da-

mit wird unter dem Druck einer vorgefaßten Meinung diesem ganz anders orientierten Ausspruch ein ihm fremder Sinn beigelegt. In Wahrheit kennt Paulus einen solchen Gedanken überhaupt nicht. Er kennt Christus in seinem Tode, sofern die Beziehung auf Gott in Betracht kommt, nur als den, durch den Gott seine Liebe bethätigt hat, oder als den, der Gott gehorsam war bis zum Tode am Kreuz. Endlich heißt es nirgends, daß Christus eine Gerechtigkeit erworben habe, die nun auf die Gläubigen übertragen oder ihnen zugerechnet werde. Es heißt statt dessen: der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet. Es ist durchaus willkürlich, wenn Holtzmann meint, es sei zufällig, daß die andere Ausdrucksform sich nicht finde. Schließlich wird es zum Dogma erhoben, daß Paulus so gedacht hat, und für lediglich zufällig erklärt, daß er es nicht sagt.

Es bleibt daher als einziges Argument für diese Kombination nur die Stelle 2 Kor. 5, 21 übrig, an der es heißt: er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm. Aber diese Stelle allein kann das Gewicht der Gegeninstanzen nicht aufheben. Zumal der Ausspruch im eigentlichen Sinn gar nicht gemeint sein kann. Daß Gott ihn zur Sünde gemacht habe, wie der Wortlaut besagt, ergiebt überhaupt keinen faßbaren Sinn. Man deutet aus der juristischen Opfertheorie: Gott hat ihn zu dem gemacht, der die Strafe der Sünde getragen hat. Und dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn nach andern Worten des Apostels feststände, daß derartige Gedanken ihm geläufig waren. Ja, ich gebe gern zu, daß diese Deutung nach dem Wortlaut die nächstliegende ist, auch in den Zusammenhang passen würde. Vielleicht darf es heißen: das hervorstechende Merkmal des Ausspruchs ist die rhetorisch zugespitzte Ausdrucksweise, die jedenfalls beabsichtigt ist. Einen Lehrgedanken damit zu formulieren hat dem Apostel jedoch ganz fern gelegen. Er ist an einer solchen Lehre überhaupt nicht interessiert. Die Vorstellungen sind noch flüssig. Worauf es ihm ankommt, ist, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, und daß in seinem Tode die Gerechtigkeit Gottes für den Glauben offenbart ist. Sofern aber in jenem Ausspruch ein

Lehrgedanke anklingt, ist es der des Austausches: unsere (der Christen) Sünde ward auf ihn gelegt zum Zweck der Uebertragung seiner Gerechtigkeit auf uns. Nur ist es völlig zweierlei, ob wir eine solche Theorie als feststehende Lehre des Apostels anzunehmen haben, oder ob ein solcher Gedanke (neben vielen andern) in einer rhetorisch zugespitzten Form einmal anklingt. Mit Letzterem wäre (wenn es denn überhaupt richtig ist) für den Erweis der hier bestrittenen These nichts erreicht — was ich nicht erst näher auszuführen brauche.

Wir sind also mit diesem Versuch, die beiden bei Paulus aufgewiesenen Gedankenreihen zu kombinieren, nicht weiter gekommen. Sie bleiben neben einander stehn. Denn natürlich, daß die Kombination scheitert, hat nicht den Sinn, daß die juristische Gedankenreihe nicht vorhanden ist. Sie ist so gut da wie die andere, die Deutung aus dem Opfer. Es fragt sich, ob die entgegengesetzte Kombination möglich ist, die nämlich, daß wir die juristische Theorie der Opfertheorie unterordnen.

An und für sich ist das sehr gut möglich. Andeutungsweise berührte ich es schon. Ich erinnere daran, daß die Deutung aus dem Fluch des Gesetzes, so wie wir sie bei Paulus finden, nur auf Israel bezogen ist. Denn das Gesetz war Israel gegeben, und nur Israel stand unter dem Fluch des Gesetzes. Nun nehmen wir hinzu, daß das Gesetz nach der Lehre des Apostels nur zwischeneingekommen ist. Von Anfang an war es abgesehn auf die Ordnung des Glaubens in der Gemeinde Gottes auf Erden. Das erhellt daraus, daß dem Abraham, dem durch Glauben gerecht gewordenen, ihm und keinem andern, die Verheißung gegeben ist. Das Gesetz ist nur zwischeneingekommen, um den Glauben vorzubereiten. Nun entspricht die Deutung aus dem Opfer der Hauptlinie der Entwicklung. Darin erweist sich der Tod Christi als die Erfüllung der Verheißung, die dem Abraham gegeben war. Durch seinen Opfertod ist die Ordnung des Glaubens in der Gemeinde Gottes auf Erden eine definitive geworden. Die Deutung aus dem Gesetz ist dem untergeordnet. Sie besagt, daß mit dem Tode Christi das zwischeneingekommene Gesetz abgethan ist. Sie bezieht sich nur auf die Juden, wie denn das Gesetz nur dem

Volk Israel gegeben war. Und so ist sie selbstverständlich der andern Deutung als der übergreifenden, auf alle bezüglichen untergeordnet.

Dergestalt fügen sich diese Paulinischen Gedanken zwanglos in einander. Ob freilich Paulus selbst sich eine solche Zusammenfassung vergegenwärtigt hat, muß dahingestellt bleiben. Da er hier wie sonst an lehrhafter Zusammenfassung als solcher gar nicht interessiert ist, hat er sich nirgends darüber ausgesprochen. Aber selbst wenn Paulus selber diese Kombination vollzogen hätte — eine einheitliche Theorie über den Tod Christi wäre auch das nicht. Einheitlich wäre nur die Zusammenordnung in einer geschichtlichen Anschauung von der Oekonomie der göttlichen Heilsoffenbarung, etwas, was Paulus übrigens allem Anschein nach für wichtiger gehalten hat als dogmatische Lehren im engeren Sinn. Abgesehen davon läge die Zusammenfassung nur in dem Gedanken, daß der Tod Christi für Juden wie Heiden Heil begründend ist.

Das ist er erstens, weil in ihm die Heilsordnung des Neuen Bundes aufgerichtet ist, in ihm als dem großen Sündopfer für die Sünde der Welt. Das ist er zweitens, weil Christus in ihm stellvertretend für die Juden den Fluch des Gesetzes getragen hat. Dadurch ist Israel vom Fluch befreit und das Gesetz aus dem Mittel gethan. Indirekt kommt das den Heiden zu gut, weil nun die Schranke gefallen ist, die sie von der Gemeinde Gottes auf Erden trennte, und sie nun Bürger werden können in ihr, der sie bisher fern und fremd gegenüberstanden. So faßt es sich zwar unter dem leitenden Gedanken vom Heil aller zusammen, sieht aber einer einheitlichen dogmatischen Theorie auch nicht einmal ähnlich.

Dazu kommt dann noch die Antinomie oder Paradoxie in der Deutung aus dem Opfer, von welcher die Rede war. Ich meine dies, daß die Bethätigung der göttlichen Liebe im Tode Christi die Hauptsache, das Heil Begründende ist, während das Opfer die entgegengesetzte Richtung des Gedankens indiziert, nicht von Gott auf die Menschen, sondern von den Menschen auf Gott hin. Auch das ist in sich wieder keine einheitliche Lehre. Es läßt

sich auf das Ganze der biblischen Gottesoffenbarung gesehn ganz wohl dazu gestalten, wie vorhin zur Sprache kam (S. 328). Aber man muß Bedenken tragen, eine Ueberlegung dieses Inhalts bei Paulus als in seinem Bewußtsein lebendig vorauszusetzen. Für Paulus bleibt die Hauptsache dies: er ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift — so nämlich, daß in dieser Erkenntnis der biblischen Begründung das sein theoretisches Bedürfnis Befriedigende liegt, nicht in einer nun wieder aus der Schrift aufgebauten Theorie. Und näher ausgeführt: sein Tod ist das große Opfer für die Sünde der Welt: hier haben wir Vergebung der Sünden, hier finden wir den gnädigen Gott! Aber wieder so, daß der Ton für Paulus darauf liegt: das Sündopfer allen zugut; und nicht auf einer im Hintergrund liegenden Opfertheorie, aus der er wieder das Verständnis des Opfertodes Christi abgeleitet hätte.

Das Ergebnis, das wir damit gewonnen haben, erscheint nun an den gewöhnlichen Voraussetzungen und Ansprüchen beurteilt als ein überaus dürftiges. Man hat sicher erwartet, es werde auch hier eine runde und geschlossene Theorie über den Tod des Heilands bei Paulus ermittelt und nachgewiesen werden. Dergleichen bietet ja jede neutestamentliche Theologie, sei es auch wie die von Holtzmann unter Klagen über die für uns kaum mehr verständliche Kompliziertheit dieses aus jüdischer und hellenischer Weisheit künstlich zusammengewobenen Systems. Statt dessen haben wir, theologisch, dogmatisch betrachtet, nur membra disjecta gefunden, die an allen Punkten auseinanderzufallen drohen und, wenn man die Gedanken genau fixiert, seltsame Widersprüche enthalten. Doch glaube ich nicht, daß es mein Fehler ist, wenn die hier gefundenen Resultate einen solchen Eindruck des Ungenügens machen. Noch weniger liegt der Fehler bei dem Apostel. Der Fehler liegt vielmehr in den Voraussetzungen, mit denen man insgemein an ihn herantritt.

Wir verfahren nicht mehr dogmatisch, sondern historisch, die neutestamentliche Theologie ist eine historische Disziplin, das wird heute in jeder Weise betont. Aber wie wird es verstanden? Nun so, daß wir nicht mehr die kirchliche Dogmatik aus den Paulini-

schen Texten herauszuholen uns verpflichtet fühlen. Aber eine Dogmatik doch! Nur eben etwas, was Paulinische Dogmatik sein soll. Es gilt ja bei vielen als Axiom, Paulus habe das Christentum dadurch verdorben, daß er es in eine Dogmatik verwandelte. Aber auch hier muß statt der Dogmatik die Religion in den Zusammenhang der Betrachtung eingeführt werden. Erst dann wird diese wirklich eine geschichtliche d. h. eine dem geschichtlichen Thatbestand entsprechende sein. Und wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, dann sieht auch das von uns ermittelte Resultat ganz anders aus. Dann stellt es sich als eine Einheit dar, und sind die in Betracht zu ziehenden Faktoren einfach und verständlich.

Paulus ist allererst als ein Vertreter des Urchristentums anzusehn und zu würdigen. Für ihn ist wie für die ganze Gemeinde Tod und Auferstehung Christi die abschließende Gottesoffenbarung, die durch die Ausgießung des Geistes die die gesamte Gemeinde, ihr Leben und Denken beherrschende Wirklichkeit ist. In diesen Zusammenhang ist Paulus durch das Erlebnis vor Damaskus eingetreten. Seit diesem ist er einer von denen, die den gekreuzigten und auferstandenen Christus verkündigen. Soweit die Verkündigung in theologische Betrachtung und Beweisführung ausläuft, beruht diese auf der Schrift. Das alles hat Paulus mit den übrigen gemein, wenn es auch zum Teil in besonderer Nuancierung bei ihm auftritt.

Was ihn von den übrigen wirklich unterscheidet, ist seine Stellung zum Gesetz, die sich aus seiner pharisäischen Vergangenheit zusammen mit seinem Erlebnis vor Damaskus erklärt. Daher die Wendung aufs Ethische in der Deutung und dem Verständnis des Grunderlebnisses (mit Christo gestorben und auferstanden!) und daher wieder im Zusammenhang hiermit seine Predigt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Was Paulus von Christi Kreuz zu sagen weiß, das sind die Ausstrahlungen dieses inneren Lebens, das der Gekreuzigte und Auferstandene in ihm geweckt hat. Sehr verschiedenartig sind diese Gedankenreihen je nach den sie beherrschenden inneren religiösen Motiven. Das ist aber gar nicht wunderbar, sondern natürlich und selbstverständlich. Es erscheint nur dann auffallend, wenn man

bei Paulus eine dogmatische Theorie als allen Aeußerungen zu Grunde liegend voraussetzt. Eine solche hat er aber nicht gehabt. Giebt es doch auch keine einzige Argumentation in den Briefen des Apostels — etwas, was ich noch besonders betonen möchte — keine einzige Argumentation, die dem Zweck dient, eine solche Theorie zu entwickeln. Und dann sollte eine solche Theorie für ihn der Mittelpunkt aller seiner Gedanken gewesen sein? Das glaube, wer kann! Die eigentlich theoretischen Darlegungen des Apostels bewegen sich um ein neues Verständnis der Offenbarung und ihrer Entwicklung in der Geschichte, sind, wenn wir einen späteren Namen darauf übertragen dürfen, geschichtsphilosophischer und nicht dogmatischer Natur.

Auch hier füge ich ein Wort über die Anwendung und Verwertung der Paulinischen Gedanken in unserer heutigen Dogmatik hinzu. Und zwar allererst um nochmals zu betonen, daß nicht zutrifft, was so vielfach behauptet wird, daß wir in dem Apostel Paulus vor allem einen Dogmatiker vor uns haben, der begrifflich konstruierte Lehren vorträgt und dadurch die Frömmigkeit in falsche Bahnen leitet. Wer die Briefe des Apostels so liest, hat aus dem Eignen hineingetragen, was er herausnimmt. Auszuführen brauche ich das jetzt nicht nochmals. In der eben angestellten Betrachtung hat es sich immer wieder ergeben und ist es auch bei jeder Gelegenheit hervorgehoben worden. Paulus ist kein Dogmatiker gewesen und hat es selber nicht sein wollen. Dogmatisch angesehn finden wir bei ihm nichts als werdende Gedanken, als „versuchte Ideen", die ihren Zusammenhang, ihre Einheit in der religiösen Verkündigung haben, um die es ihm selbst in Wahrheit allein zu thun ist.

Was folgt nun hieraus für die Aneignung der Paulinischen Gedanken in unserer evangelischen Dogmatik? Nun, vor allem dies, daß es keine Paulinische Lehre giebt, die wir einfach in diese herübernehmen könnten. Das wäre schon an und für sich unmöglich, weil Lehre nicht einfach aus einer Zeit in die andere übertragen werden kann, sintemal das dabei beteiligte theoretische Bedürfnis nach Ausweis der Geschichte dem Wechsel unterworfen ist.

Es ist aber auch deshalb unmöglich, weil Paulus keine feste, begrifflich ausgeführte Lehre gehabt hat. Ueberhaupt nicht und auch nicht, was das hier vorliegende Thema betrifft.

Die Vertreter der kirchlichen Tradition sind wohl nirgends mehr als in diesem Lehrstück von der guten biblischen Begründung dessen, was sie vortragen, überzeugt. Und sie haben dabei wieder vor allem den Apostel Paulus als Gewährsmann im Sinn. Das soll ja nun auch nicht überhaupt in Abrede gestellt werden. Wird man doch sagen dürfen, daß es heute die allerwenigsten sind, die noch der begrifflichen Konstruktion als solcher religiösen Wert beimessen. Auch denen, die die alte Lehre nachdrücklich betonen, ist es dabei zumeist um diese als Ausdruck des evangelischen Glaubens und der Frömmigkeit zu thun. Und insofern sind sie nun gewiß berechtigt, sich auf Paulus zu berufen. Luthers Lehre von der Rechtfertigung trifft in den inneren Motiven — war doch auch die Situation, in der beide dies Evangelium formulierten und vertraten, innerlich genommen, ungefähr dieselbe — so nahe mit der Predigt des Apostels zusammen, als es der Unterschied der Zeiten irgend gestattet.

Aber nicht richtig ist es, ein Gegenstück der begrifflichen Konstruktion der Kirchenlehre bei Paulus auffinden und nachweisen zu wollen. Denn als begriffliche Konstruktion hat die Kirchenlehre ihren sie beherrschenden Mittelpunkt an dem Begriff der Satisfaktion. Der ist jedoch dem Apostel und seiner Verkündigung fremd. Man kann höchstens sagen, daß unter den mancherlei Gedanken, die wir bei Paulus finden, das eine Mal 2 Kor. 5, 21 der Gedanke des Austausches zwischen der Menschen Sünde und Christi Gerechtigkeit anklingt — in einem rhetorisch lautenden Spruch, der auf alles andere als eine zu Grunde liegende Lehrabsicht schließen läßt. Das wird aber niemand als biblischen Beweis für die Satisfaktionslehre verwerten wollen.

Die geschichtliche Betrachtung giebt uns eine ganz andere Auskunft über die Entstehung der Kirchenlehre als die, daß sie aus dem Neuen Testament, aus Paulus herübergenommen sein sollte. Sie ist in der abendländischen Kirche des Mittelalters aus den die Frömmigkeit in ihr beherrschenden Motiven entstanden. Sie

hat in der Reformationszeit als der selbstverständliche Hintergrund der Predigt von der Rechtfertigung durch den Glauben gegolten. Zunächst so, daß sie ein Bestandteil der Rechtfertigungslehre war, und auf dieser der Ton lag. Allmählich in der Entwicklung so, daß sie die Hauptsache wurde, die Hauptlehre, die Rechtfertigungslehre eine bloße Folgerung aus ihr. Womit dann eine folgenschwere Verschiebung der Gedanken stattfand, eine Einordnung der neuen Lehre in die vom Gedanken des Gesetzes beherrschte Lehrüberlieferung. Schlagend tritt das jedem, der sehen will, darin entgegen, daß in den neueren dogmatischen Systemen, die sich an die Kirchenlehre anschließen, der Gedanke des Gesetzes zum Grundpfeiler der evangelischen Frömmigkeit und Dogmatik gemacht wird, obwohl es der Nerv der Reformation war, die christliche Frömmigkeit in der Kirche über die gesetzliche Sphäre hinauszuheben.

So die Auskunft der Geschichte über die begriffliche Konstruktion der Kirchenlehre von der Versöhnung! Unzweifelhaft aber werden die Vertreter dieser Lehre jedem, der sie auf Grund einer solchen Betrachtung für die evangelische Dogmatik bestreitet, die Autorität des Neuen Testamentes, des Apostels Paulus vor allem entgegenhalten. Und deshalb scheint es mir zuerst und namentlich um dieses wichtigen kritischen Interesses willen von der größten Bedeutung zu sein, daß der Apostel Paulus in Wahrheit zu Unrecht als Zeuge für die begriffliche Konstruktion der Kirchenlehre angerufen wird. Dringt diese Einsicht durch, wird und muß sie uns mit der Zeit von einer Lehre (der Satisfaktionslehre) befreien, die unter dem Niveau der evangelischen Frömmigkeit liegt und für diese verhängnisvoll werden kann, weil sie auf einem falschen Verständnis der göttlichen Liebe beruht.

Meine Meinung dabei ist dann freilich nicht die, eine andere Lehre als die wirklich Paulinische an die Stelle der Kirchenlehre zu setzen oder als Ersatz dafür zu empfehlen. Solche Versuche sind bisher immer gescheitert und müssen scheitern — aus oft erwähnten Gründen, die ich nicht zu wiederholen brauche. Es ist eben ein falscher Schriftgebrauch, den man befolgt, einerlei ob man die kirchliche Lehre aus Paulus zu begründen oder seinen Briefen einen Ersatz für sie zu entnehmen sucht — falsch vor allem des-

halb, weil er gar nicht durchgeführt werden kann, und es auf Selbsttäuschung beruht, wenn einer auf diesem Weg Resultate zu gewinnen meint.

Wollte man aber folgern, also sei es überhaupt nichts mit der biblischen Begründung einer heutigen Dogmatik, so wäre das erst recht verfehlt. Um eine biblische Begründung sind wir nicht verlegen, sobald wir einen andern Schriftgebrauch als den traditionellen befolgen, wie das in meiner Dogmatik versucht worden ist — worüber ich mich hier nicht näher auszulassen brauche. Wie sehr dieser Schriftgebrauch der in der Sache liegende, von der Aufgabe selbst geforderte ist, erhellt namentlich daraus, daß wir durch ihn in den Stand gesetzt werden, aus Paulus eben die Gedanken zu entnehmen und zu verwerten, um die es ihm selbst in seiner Verkündigung zu thun gewesen ist. Wir suchen dergestalt die Einheit mit ihm nicht in der Lehre, in der begrifflichen Verarbeitung, sondern im Glauben, in der Frömmigkeit, d. h. in dem, was die Christen auch über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg wirklich mit einander verbindet. Und zwar sind die Paulinischen Gedanken, die nun danach in Betracht kommen, die folgenden.

Erstens die Verkündigung von der unaussprechlichen Liebe Gottes, die sich der Sünder erbarmt und um ihretwillen den eignen Sohn in den Tod dahingegeben hat. So groß ist diese Liebe, daß das höchste Opfer ihr nicht zu hoch gewesen ist. Wobei der Ton auf dem Unerwarteten, Unvermuteten dieses göttlichen Erbarmens liegt.

Zweitens der Gedanke von dem vollkommenen Gehorsam des Menschen Jesus, der sich bis zum Tode am Kreuz bewährt hat, wodurch wir ihm zu unauslöschlicher Dankbarkeit und Gegenliebe verpflichtet sind.

Drittens endlich der Gedanke, daß der Heiland für uns stellvertretend getragen hat, was als Strafe der Sünde in die Welt gekommen ist — bis zum schmachvollen Kreuzestod hin, der sogar das Gefühl der Gottverlassenheit einschloß. Allerdings hat Paulus selbst bei dieser Deutung des Todes Christi nur das Volk Israel im Auge gehabt. Es ist also eine Ueberschreitung der Paulinischen Gedanken, wenn wir ihr einen für die ganze Ge-

meinde bleibend gültigen Sinn abgewinnen. Aber gerade Paulus hat uns die Bedeutung des Gesetzes in der moralischen Geschichte jedes Menschen, ob Jude oder Heide, verstehen lehren, so daß wir ihn bei dieser Anwendung für uns zu haben überzeugt sein dürfen. Wobei freilich jeder Gedanke an eine der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugthuung auszuschließen ist, als von welcher Paulus nichts weiß, und die auch keineswegs einen notwendigen Gedanken in diesem Zusammenhang bildet. Darüber ist das Nähere in meinem Buch nachzulesen. Die Erwägungen, die dafür maßgebend sind, gehören *unserer* begrifflichen Ausprägung der Lehre an und haben mit Paulus nichts zu thun. Hier kommt nur der religiös-sittliche Anknüpfungspunkt in Betracht, der auch dem Apostel nicht fremd ist.

So wird nach meiner Meinung eine wirkliche Uebereinstimmung in den Grundgedanken des Glaubens, der Lehre erreicht. Die begriffliche Verarbeitung, auch die begriffliche Verknüpfung dieser Grundgedanken ist eine andere und muß heute eine andere sein. In einer evangelischen Dogmatik soll sie dadurch bestimmt werden, daß es sich um Darstellung der Erkenntnis handelt, die der Glaube aus der Aneignung der göttlichen Offenbarung gewinnt. Bei dieser Bestimmung der Aufgabe wirken aber dann Gesichtspunkte mit, die dem Apostel fremd waren, ihm fremd sein mußten. Die *autoritative* Begründung dafür lautet nicht, daß Paulus so gelehrt hat, sondern daß *das evangelische Bekenntnis* es fordert.

Noch möchte ich fragen, ob es heute *in unsrer evangelischen Kirche* gesunde und eifrige Verkündigung des Evangeliums giebt, die es mit der Verwertung Paulinischer Gedanken anders hält, als hier für richtig erklärt ward. Giebt es heute noch Prediger, welche auf der Kanzel die begriffliche Konstruktion der Satisfaktionslehre vortragen? Vor wenig Jahrzehnten hat es sie noch gegeben, darunter solche, die es nicht zufällig waren, sondern Prediger von Gottes Gnaden, wie *Ahlfeld* in Leipzig. Aber ob es sie heute noch giebt? Nach meiner Erfahrung nur etwa ein junger Prediger, der von einer orthodoxen Hochschule kommt und die hohe, heilige Kunst der Predigt erst zu lernen im

Begriff steht. Oder erfahrene und gediegene Prediger etwa einmal am Festtag, wenn sie der Versuchung erliegen, im übeln Sinn zu dogmatisieren. Im allgemeinen ist auch, was diese Lehre betrifft, das Dogma in seiner starren begrifflichen Ausprägung von den Kanzeln verschwunden, auch bei denen, die im Prinzip daran festhalten. Was der beste Beweis ist, wie notwendig wir eine andere Dogmatik als die alte überlieferte brauchen. Denn mögen die geborenen Prediger immerhin für sich selbst sorgen — die vielen, die es nicht sind, können nur durch die Dogmatik auf den rechten Weg geführt und darauf erhalten werden.

4.

In einer kurzen Schlußbetrachtung soll die Frage erwogen werden, ob wir nicht doch bei Paulus die Spuren einer einheitlichen alles zusammenfassenden Theorie über das Kreuz Christi finden. Aber ehe ich darauf eingehe, muß ich der Auseinandersetzung des Apostels 1 Kor. 1 und 2 gedenken. Eine Darstellung der Paulinischen Predigt vom Kreuz wäre ohne Bezugnahme darauf nicht vollständig.

Es handelt sich da um die Stellung, die das Evangelium vom gekreuzigten Christus zu den Gedanken und Wünschen der damaligen Welt einnimmt. Paulus ist sich, so sehen wir aus diesen Aeußerungen, der vollendeten Paradoxie des Wortes vom Kreuz vollkommen bewußt. Was die Juden verlangen, sind wunderbare Zeichen vom Himmel, und wonach die Griechen fragen, ist Weisheit. Das Wort vom gekreuzigten Christus ist jenen ein Aergernis und diesen eine Thorheit.

Nämlich, für das jüdische Bewußtsein ist die Allmacht, mit der Gott über Himmel und Erde verfügt, der allein mögliche und überzeugende Beweis des göttlichen Ursprungs. Sie erwarten daher auch einen Messias, der durch wunderbare Kraftbethätigung sich als Gottes Boten und den Christ des Herrn erweist. Daß Jesus gekreuzigt worden ist, das ist für ihre Denkweise die endgültige Widerlegung seines Anspruchs, der Messias zu sein. Die Behauptung, er der Gekreuzigte sei dennoch der Messias, erscheint ihnen nicht bloß als etwas Unglaubliches, sondern geradezu als

ein Aergernis, als eine Gotteslästerung. Das weiß Paulus, weil er selbst so gedacht hat, als er die Gemeinde verfolgte.

Aber nicht weniger groß ist der Gegensatz gegen die griechische Denkweise. Bei den Griechen gilt nur die Weisheit etwas, wie sie in den philosophischen Schulen gelehrt wird und sich als eine aus allgemeinen Gedanken entnommene Theorie, als ein denkend gewonnenes Weltverständnis darstellt. Was bedeutet ihnen das Wort vom Kreuz, die Behauptung, daß Gott durch diese That die Welt beseligt und uns in ihr den Schlüssel zum Verständnis der Welt gegeben hat? Das ist eine gar nicht diskutierbare Thorheit, sie fällt aus aller Analogie hellenischer Weisheit heraus.

Und was stellt nun Paulus dem entgegen? Einfach den Satz, daß das Kreuz sich an denen, die da glauben, oder für die, die da errettet werden, als Gottes Kraft und Gottes Weisheit erweist. Er verzichtet auf eine dialektische Auseinandersetzung mit diesen Einwänden. Wer das Kreuz richtig verstehen soll, muß zu den Gläubigen, zu den Erretteten gehören. Nur wer hier eigne Erfahrung hat, wird inne, wie thöricht und unbegründet die Einwände dagegen sind. Die Erfahrung aber, die er meint, ist die, die er selbst gemacht hat: der Geistesempfang in der Vereinigung mit Christus. So bildet die *Kraft* Gottes gleich am Eingang der Rede 1 Kor. 1, 18 den Gegensatz zur Thorheit: denen, die verloren gehn, ist das Kreuz Christi eine Thorheit, denen, die errettet werden, ist es — nun nicht etwa Weisheit, sondern δύναμις θεοῦ. Als Kraft Gottes ist es dann selbstverständlich auch die höchste Weisheit. So geschah auch seine Predigt an die Korinther nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft 1 Kor. 2, 4. Die Galater erinnert er, daß die anschauliche Predigt des gekreuzigten Christus in ihrer Mitte Geistesempfang und göttliche Machtthaten zur Folge hatte. Damit erweist sich die scheinbare Schwäche Gottes, daß die Menschen seinen Sohn kreuzigen konnten, als stärker denn alle Kraft der Menschen 1 Kor. 1, 25.

Aber daneben steht nun zugleich, daß Christus für die Gläubigen zur Weisheit geworden ist, und daß die scheinbare Thor-

heit Gottes weiser ist als die Weisheit der Menschen V. 25 u. 30. Im weiteren Verlauf versichert der Apostel 2, 6 ff.: wir reden Weisheit unter den τέλειοι, den Eingeweihten — eben nur eine andere Weisheit als die Weisheit dieser Welt, die bisher im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes. Das ist die Weisheit, die der Geist giebt, die der πνευματικός hat, während der ψυχικός nichts davon weiß und versteht. Wie haben wir nun diese Weisheit zu denken, über die Paulus zu verfügen sich bewußt ist?

Man stellt den Zusammenhang wohl so vor: Paulus verneine allerdings die griechische Weisheit, behalte aber vor, daß es eine Weisheit gebe auch für den Christen, nur eben unter Voraussetzung des Glaubens. Und das wird dann als Begründung des Unternehmens verwertet, den christlichen Glauben in theologische Weisheit umzusetzen. Dergleichen habe auch Paulus schon vorbehalten. Ja, nach Holsten ist die ganze Predigt des Apostels Erzeugnis solcher Weisheit, der Gnosis des Kreuzes Christi. Ich glaube aber nicht, daß diese Beurteilung zutrifft.

Dabei kommt es nämlich so zu stehn, daß die Weisheit, die Paulus unter den τέλειοι redet, der Art nach die gleiche ist wie die von den Hellenen geforderte und vermißte. Der Unterschied ist der, daß der Inhalt ein anderer ist, die Gedanken sich in andern Angelpunkten bewegen, in Wahrheiten, die nur dem Gläubigen zugänglich sind. Vielmehr ist der Gegensatz aber der, daß die Weisheit nicht in überredenden Worten liegt, sondern ihrer Art nach eine andere ist. Sie ist eine Weisheit der göttlichen Thatsachen, eine Weisheit der Geheimnisse und Offenbarungen. Die teilt der Geist mit, und deren wird man durch den Geist gewiß. Ihr Angelpunkt ist unsere Bestimmung zur δόξα.

Oder noch anders: das Beweisende, das, wodurch die Weisheit sich als Weisheit erweist, ist nicht die Denkarbeit des menschlichen Geistes, sondern die Ueberwältigung durch göttlichen Geist und göttliche Kraft. Wenn Paulus fortfährt, er habe zu ihnen nicht als zu πνευματικοί reden können, könne es auch jetzt nicht, da sie noch σαρκικοί seien, so darf man nicht an einen Unterschied der intellektuellen Aufnahmefähigkeit denken. Das ist nach dem

ganzen Zusammenhang ausgeschlossen. Ein Beispiel der Weisheit, von der Paulus unter den τέλειοι redet, ist Röm. 9—11: aus der Schrift wird sie entwickelt und gipfelt in der Verkündigung eines göttlichen, dem Apostel offenbarten Geheimnisses. Also, damit wird nicht etwa ein Verständnis des Paulus legitimiert, welches den Kern seiner Predigt in einer von ihm ausgedifitelten Theorie über das Kreuz Christi findet. Es bleibt bei allem, was wir uns in dieser Beziehung auf den voranstehenden Blättern vorgehalten haben.

Aber wichtiger noch ist, daß wir demnach auch nicht der Meinung sind, jetzt zum Schluß das versuchen zu wollen, was bisher so dezidiert abgelehnt worden ist. Nichts liegt mir ferner, als eine solche Theorie bei Paulus ausfindig machen zu wollen. Ist bei Paulus etwas wie eine einheitliche Zusammenfassung vorhanden, dann nur in der Form eines einheitlichen Zusammenschauens der verschiedenen Momente, die in der göttlichen That des Todes und der Auferweckung Jesu Christi liegen. So also, daß eben die göttliche That und nicht eine Theorie darüber für ihn das Wesentliche ist. Ebensowenig geht meine Meinung dahin, das Verständnis der einzelnen Paulinischen Gedankengruppen von der Erfassung dieses einheitlichen Sinns abhängig zu denken. Was ich meine, hat nur den Sinn einer Frage, ob etwa bei Paulus gelegentlich in einzelnen Aussprüchen etwas Derartiges wie eine einheitliche Zusammenfassung der verschiedenartigen Betrachtungen zu finden sei. Meines Bedünkens läßt sich das nicht ganz bestreiten. Die Leser werden gleich sehn, daß, was mir dabei vorschwebt, schlechterdings nicht in eine heutige Dogmatik paßt. Sie brauchen also auch nicht zu besorgen, daß ich jetzt zum Schluß etwa der gewöhnlichen Versuchung des Dogmatikers erliege, für irgend eine selbst erfundene Theorie den Apostel Paulus zum Zeugen zu gewinnen.

Es sind wesentlich drei Betrachtungen, die wir bei Paulus gefunden haben. Ich erinnere noch einmal an die Grundgedanken. 1) Tod und Auferstehung Christi ist die Wende der Zeiten, der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt: mit diesen Ereignissen ist die alte Welt gestorben, mit ihnen die neue Welt angebrochen. 2) Der

Tod Christi ist das Opfer für die Sünde der Welt, in ihm haben wir Gläubigen die Vergebung der Sünden, er ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben. 3) Der Tod Christi ist stellvertretendes Strafleiden für das Volk Israel: er hat den auf dem Volk lastenden Strafflucht des Gesetzes abgelöst, beseitigt und damit das Gesetz überhaupt aus dem Mittel gethan, was indirekt auch den Heiden zu gute kommt, sofern damit gefallen ist, was sie bisher von der Gemeinde Gottes trennte. Das sind die drei Gedanken, welche je die Betrachtungsweisen charakterisieren, die wir gefunden haben.

Die Einheit aller dieser Gedanken liegt in der Einheit des religiösen Erlebnisses, das zu Grunde liegt. Weiter darin, daß die Endereignisse mit Tod und Auferstehung Christi angebrochen sind, die Heilszukunft darin zur Gegenwart geworden ist. Endlich darin, daß es alles geschehen ist nach der Schrift und an der Schrift als Erfüllung des Wortes Gottes erwiesen werden kann. Aber von dieser Einheit ist jetzt nicht wieder zu reden. Wir fragen jetzt nach der Zusammenfassung aller dieser Gedanken in einer einheitlichen Theorie.

Offenbar bietet nun aber die Gedankenreihe über das Opfer keinen Anhaltspunkt, die andern Gedankenreihen ihr einzuordnen. Daraus, daß der Tod Christi das Opfer ist für die Sünde der Welt, die von Gott uns gegebene neutestamentliche Gnadenordnung, daraus folgt in keiner Weise, daß er das Ende der alten Fleischeswelt und die Auferstehung der Anfang der neuen Welt des Geistes ist. Ebensowenig läßt sich die Gedankenreihe über das Gesetz so erweitern, daß sie die übrigen Gedanken unter sich befaßt. Dagegen entscheidet, daß sie bei Paulus ausschließlich eine Beziehung auf das Volk Israel hat. Das darf nicht auf die Menschheit erweitert und diese Erweiterung für den Grundgedanken seiner Theorie über den Tod Christi ausgegeben werden. Denselben Gedanken auch in das Opfer hineinzudeuten ist gleichfalls unmöglich, wie früher ausführlich gezeigt worden ist. Es bleibt also nur die erste Gedankenreihe vom Tode Christi als dem Ende der Fleischeswelt.

An und für sich freilich hat diese Gedankenreihe ihre bestimm-

ten Beziehungen in dem Moment des Heils, daß es Befreiung von der Welt der Sünde ist und Einführung in ein neues Leben des Geistes und der zukünftigen Herrlichkeit. Der Tod Christi ist damit nicht in eine Beleuchtung gestellt, in der er als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben verständlich wird. Die Frage muß daher so lauten, ob Paulus diesem Gedanken vom Ende der Fleischeswelt im Tode Christi nirgends eine Wendung gegeben hat, in der er zugleich die Anknüpfung für die Rechtfertigung bietet?

Das nun, meine ich, sei der Fall in dem Ausspruch Röm. 8, 3: Gott sandte seinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας und κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Mit fast allen Auslegern nehme ich an, daß dieses κατέκρινεν vom Tode Christi zu verstehen ist. Sowohl nach dem Zusammenhang der Stelle wie nach dem Ganzen der Paulinischen Lehrverkündigung scheint mir ein anderes Verständnis nicht wohl möglich zu sein. Trotz des abweichenden Urteils von B. Weiß, der hier an das sündlose Leben Jesu gedacht wissen will, darf dies Verständnis wohl als feststehend erachtet werden. Κατακρίνειν heißt nun eigentlich verurteilen. Es ist aber hier nicht bloß an einen Urteilsspruch zu denken, sondern an ein thatsächlich vollzogenes Urteil. Auf deutsch etwa: er hat die Sünde im Fleisch gerichtet — das Richten, wie es das sprachlich heißen kann, im Sinn von Hinrichten genommen.

Das Wort steht nun freilich zunächst im Zusammenhang der Gedankenreihe, daß wir im Tode Christi mitgestorben und mitauferweckt sind. Paulus führt auf diese Gottesthat an Christo zurück, was er 8, 2 als (sein) Erlebnis genannt hat: das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich (dich) befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes. Und was Gott damit bezweckt und erreicht hat, ist, daß wir nun das Gesetz erfüllen, indem wir nicht mehr nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist. Gott hat damit thatsächlich ausgerichtet und verwirklicht, was zu bewirken dem Gesetz um der Schwachheit des Fleisches willen unmöglich war. Diese nächsten Beziehungen des Ausspruchs stehen völlig außer Zweifel.

Das Eigenthümliche des in ihm gewählten Ausdrucks ist aber,

daß der Tod des Heilands hier nicht bloß als göttliche Anordnung, sondern als göttliche That in der Richtung auf ihn als den Träger des Sündenfleisches erscheint. Und weiter kommt in Betracht, daß die göttliche That als ein thatsächlich vollzogenes Gerichtsurteil charakterisiert wird. Denn damit kommen wir in die Sphäre der Gedanken von Gericht, Rechtfertigung und neuer Gerechtigkeit. Es kann daher, wie mir scheint, ernstlich gefragt werden, ob wir hier nicht ein das Ganze der Paulinischen Gedanken über den Tod Christi zusammenfassendes Urteil haben. Verwandt ist ihm der Ausspruch Röm. 6, 10, daß Christus, was er gestorben ist, der Sünde gestorben ist. Denn das kann auch nur heißen, daß er durch den Tod außer Beziehung zur Sünde getreten ist, zu der er als Träger des Sündenfleisches in Beziehung stand. Ferner ist 2 Kor. 5, 14 zu nennen: ist einer für (ὑπὲρ) alle gestorben, siehe so sind sie alle gestorben. Es heißt freilich nicht direkt: statt ihrer, sondern: ihnen zu gut. Allein, wenn sein Tod ihnen so zu gute kommt, daß sie dadurch des Todes überhoben sind, so liegt der Gedanke der Stellvertretung indirekt darin. Aber noch zwei weitere zweifellos Paulinische Gedanken müssen wir hinzunehmen. Einmal den, daß der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen ist Röm. 5, 12 und der Tod daher der Sünde Sold heißt Röm. 6, 23. Weiter aber die nun oft erwähnte Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn, dies, daß Paulus sie noch selbst zu erleben hofft.

Nehmen wir nun dies alles zusammen, ließe sich folgende Theorie denken.

Es ist das Ende der Zeiten, das auf uns gekommen ist. Jetzt hat Gott eingegriffen, um seinen verborgenen ewigen Ratschluß zu verwirklichen. Zu dem Ende hat er seinen Sohn in Nachbildung des Sündenfleisches gesandt. Wie das näher zu denken ist, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat Jesus nach Paulus, obwohl er von keiner Sünde wußte, d. h. keine aktive Sünde in ihm war, eine σὰρξ ἁμαρτίας gehabt. Und sein Tod ist nun beides in einem, das letzte Gericht, die thatsächliche Verurteilung der Sünde im Fleisch und die Vernichtung der alten Welt, während mit seiner Auferstehung als dem Beginn der Neu-

schöpfung die neue Welt ersteht. Damit hat sich das Todesgeschick ausgewirkt, das als Strafe mit der Sünde verbunden war. Die an Christum glauben, stehn nun nicht mehr als zum Tode verurteilte Sünder, sondern als zum Leben bestimmte Gerechte vor Gott. Sie dürfen daher erwarten, direkt aus diesem Leibesleben in das neue Leben des Geistes und der Herrlichkeit zu gelangen. Nicht minder aber sind sie durch Christi Tod der Herrschaft der Sünde, der sie um des Fleisches willen dienen mußten, überhoben. Die Sünde ist im Fleisch hingerichtet. Wer in Christo ist, ist eine neue Kreatur. Ich sage: diese Theorie ließe sich denken. Nämlich als eine von Paulus gebildete. Wir wollen sehn, ob sich das im Einzelnen bewähren läßt.

Das Bedenken liegt nahe, daß nun aber doch auch die Christen sterben müssen, und es also mit ihrer Befreiung vom Tod durch den Tod Christi nichts ist. Dies Bedenken läßt sich aber unschwer widerlegen. Denn das ist nichts Anderes, als das Paradox, das den Grundgedanken der neutestamentlichen Verkündigung überhaupt, nicht bloß der Paulinischen ausmacht: die Heilszukunft ist zur Gegenwart geworden, ohne daß sie aufgehört hätte, zukünftig zu sein. Gewiß also läßt sich dieses Bedenken erheben. Es steht aber fest, daß, was Paulus gelehrt hat, eben diesen paradoxen Gedanken einschließt. Also ist es kein Gegenbeweis dagegen, daß die Lehräußerungen des Apostels auf eine solche einheitliche Theorie wie die, die eben skizziert worden ist, zu führen scheinen.

Weiter fragt sich, ob die drei nun oft erwähnten Gedankenreihen in dieser versuchsweise konstruierten Theorie aufgehn, ob sie sie deckt. Und da ist klar, daß die an erster Stelle entwickelte ohne Weiteres mit ihr zusammenfällt. Nur mit der Modifikation, daß der Untergang der Fleischeswelt als ein Gericht Gottes über sie hingestellt wird. Ebenso dürfte die am Gesetz orientierte Gedankenreihe ohne Weiteres darin aufgehn. Diese ist gewissermaßen ein Ausschnitt daraus. Dem Gedanken, daß im Tode Christi eine thatsächliche Verurteilung und Hinrichtung der Fleischeswelt stattgefunden hat, läßt sich ganz wohl die Wendung abgewinnen, daß er damit den Straffluch des Gesetzes getragen hat, der

um des Gesetzes willen speziell auf Israel lag. Es ist nur eine Spezifizierung desselben Gedankens, um die es sich da handelt. Es bleibt die Frage, ob auch die Deutung aus dem Opfer, daß sein Tod das Opfer war für die Sünde der Welt, und deshalb die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben, ob auch die sich darunter begreifen läßt.

In einer Beziehung: ja! Denn der thatsächliche Vollzug des Gerichts am Fleische Christi hat ohne Weiteres die Folge, daß die, denen das zu gute kommt, damit des Gerichts überhoben sind und der Vergebung teilhaftig werden. In anderer Beziehung dagegen nicht. Der Opfergedanke als solcher bleibt diesem Zusammenhang fremd. Der leitende Gedanke im Opfer ist ein anderer als der des Gerichtsvollzugs, wie davon eingehend die Rede war. Aber da kommt nun in Betracht, daß dies für Paulus ein gegebenes Moment gewesen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach wenigstens. Das „gestorben für unsere Sünden nach der Schrift" war die Ueberlieferung in der Gemeinde, die er überkommen hat. Und zwar wird angenommen werden dürfen, daß das schon in der Gemeinde die bestimmtere Gestalt der Deutung aus dem Opfer angenommen hatte. Deshalb ist es nicht so auffallend, daß es als ein gegebenes Moment nicht ganz in die eigne von Paulus selbst gebildete Theorie aufgeht. Insofern wäre die Annahme doch nicht unmöglich gemacht, daß eine solche Theorie bei ihm vorliegt.

Aber, wir haben ja ausführlich bestritten, daß der Gedanke eines stellvertretenden Strafleidens der Grundgedanke der Paulinischen Lehre vom Tode Christi sei. Kommt, was jetzt behauptet worden ist, nicht wieder auf diesen zuerst so lebhaft bestrittenen Gedanken hinaus? Das ist vielleicht scheinbar. In Wahrheit jedoch verhält es sich anders. Einmal fehlt bei jener Theorie der, daß ich so sage, eschatologische Hintergrund. Der ist aber in dem, was ich jetzt hypothetisch als einheitliche Lehre des Apostels vortrug, die Hauptsache, eben dies, daß sich im Tode Christi das letzte Gericht Gottes ausgewirkt hat. Ferner aber: in jener Theorie ist der leitende Gedanke der einer Uebertragung der Schuld und Strafe von den Schuldigen auf den Unschuldigen. Das fehlt hier

dagegen vollständig. Hier ist der leitende Gedanke der von der Vollziehung des Gerichts am Sündenfleisch, an dem der Sohn Gottes Teil gewann, indem er ins Fleisch kam. Nicht er als Subjekt ist Gegenstand des Gerichts, sondern in ihm wird das Sündenfleisch getroffen. Der Tod als der Sünde Sold wirkt sich als göttliches Gericht aus an der sündigen Fleischeswelt, indem er sich an Christus vollzieht.

Indessen, es soll nicht geleugnet werden, daß bei alle dem der Bedenken genug bleiben. Ich meine nicht gegen die Theorie selbst. Darüber braucht es ja keines Wortes weiter, daß sie für unser heutiges Denken unannehmbar ist. Nicht bloß deshalb, weil für uns die Hauptsache fehlt, die feste Ueberzeugung, daß wir im Vollzug der Endkatastrophé drin stehn. Auch deshalb nicht, weil sie allen möglichen Einwänden unterliegt. Niemand, dem es um eine dogmatische Theorie zu thun ist, um deren einwandfreie Ausgestaltung, wird mit solchen Gedanken dem Bedürfnis genügen zu können meinen. Aber das entscheidet nicht dagegen, daß Paulus so gedacht haben könnte. Er ist eben nicht theoretisch interessiert. Es handelt sich auch hier nicht um begriffliche Arbeit als solche, sondern um ein gelegentliches Zusammenschauen der verschiedenen in der Deutung des Todes Christi von ihm befolgten Gesichtspunkte. Diese allgemeine Bedenken würde ich daher nicht zu hoch anschlagen.

Aber ganz abgesehen davon läßt sich aus Paulus selbst mancherlei dagegen geltend machen. Namentlich scheint mir in diesem Sinn auch hier die Argumentation Röm. 1—5 ins Gewicht zu fallen. Hätte Paulus nicht in deren Zusammenhang unter Voraussetzung einer solchen Theorie folgern müssen, wir seien dem Gerichtszorn Gottes entnommen, weil das Gericht Gottes über die sündige Welt im Tode Christi schon vollzogen sei? Hätte er unter solcher Voraussetzung vor allem schreiben können, was wir Röm. 5, 1—11 bei ihm lesen?

Ich wüßte nur zu erwidern, daß nach der von mir angenommenen Theorie von einem letzten Gericht überhaupt nicht mehr die Rede sein dürfte. Und dann würde sich das Bedenken wieder damit erledigen, daß hier das öfter erwähnte Paradox des

Neuen Testamentes eingreife. Aber wie dem sei — auf alle Fälle ist es nur ein hypothetischer Versuch, was hier als einheitliche Theorie des Apostels konstruiert ward. Nichts liegt mir ferner, als behaupten zu wollen, es lasse sich mit Bestimmtheit ermitteln und darthun, daß Paulus so gedacht habe. Ich will eigentlich nicht mehr damit sagen, als daß, wenn man doch bei Paulus eine einheitliche Theorie annehmen zu sollen glaubt — nicht als Voraussetzung, sondern als gelegentliche Zusammenfassung der einzelnen Gedankenreihen — sie meines Bedünkens in dieser Richtung gesucht werden muß.

Der überwiegende Eindruck bleibt also der, daß die verschiedenen Deutungen bei Paulus neben einander herlaufen und ihre wahre Einheit in den drei oft erwähnten Momenten haben: die Einheit des religiösen Erlebnisses, die Einheit in dem Gedanken der Heilsvollendung, die Einheit in dem, daß es so geschehen ist nach der Schrift. Unter allen Umständen haben wir uns in der heutigen evangelischen Dogmatik bei Aneignung und Verwertung der Paulinischen Predigt in der früher besprochenen Weise an diese einzelnen Gedankenreihen zu halten, indem wir sie dem Zusammenhang einer dem reformatorischen Bekenntnis entsprechenden Lehre einordnen.

Kant und die Theologie der Gegenwart[1].

Von

Max Reischle.

Die hundertjährige Gedächtnisfeier von Kants Todestag ist nicht nur in philosophischen Kreisen begangen worden; auch theologische Zeitschriften und Kirchenblätter haben das Andenken des Philosophen erneuert. — Mit gutem Grund! Denn tatsächlich ist Kants Einfluß auf die Theologie und deren Entwicklung ein sehr bedeutender gewesen. Nur gewesen? Oder hat Kants Gedankenarbeit ihren unmittelbaren Wert auch noch für die Theologie der Gegenwart? Und inwieweit hat sie ihn? Angesichts des Aristoteles, des magister in temporalibus, stellte einst die mittelalterliche Theologie die Frage, inwieweit über ihn ein „tenetur“ oder „non tenetur“ ausgesprochen werden müsse. Uns drängt sich beim Gedanken an Kant eine ähnliche Frage auf.

Um uns darüber Rechenschaft zu geben, vergegenwärtigen wir uns zuerst Kants Gedankenwelt. Wohl ist das nur Erinnerung an Bekanntes! Aber diese Erinnerung mag dazu dienen, in freier, aber doch hoffentlich der Sache nach getreuer Darstellung gewisse Hauptpunkte so zu beleuchten, daß ihre Bedeutung klar hervor-

1) Dem Folgenden liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich am 13. April 1904 in Chemnitz auf der „sächsischen kirchlichen Konferenz“ gehalten habe. Der Vortrag ist in freier Weise wiedergegeben, an manchen Stellen auch erweitert. Dankenswerte Anregung zur Verdeutlichung einzelner Punkte gaben in der Debatte besonders Herr P. prim. Dr. Katzer und Herr Professor D. Mehlhorn.

tritt. Dann mag sich weiter die Frage anschließen, wie weit auch heute noch diese Gedanken in Kraft stehen und in der Theologie verwertbar sind.

I.

Um die Antwort auf diese Frage vorzubereiten, können wir in Kants Gedankenwelt die zwei Seiten unterscheiden, die bei allen großen Geistern der menschlichen Geschichte uns entgegentreten: einerseits den Zusammenhang seines Denkens mit der Vergangenheit, andererseits seine Originalität.

1. Gerade bei den großen Denkern kann jene Anknüpfung an die Vergangenheit am wenigsten fehlen: nicht nur in kühnen intuitiven Ideen kann das menschliche Denken voranschreiten; sondern auch, wo sie aufleuchten, muß sich damit die diskursive Arbeit eines Durchdenkens des schon zur Ueberlieferung gewordenen Wissens- und Begriffsmaterials verbinden. Dabei werden geläufige Fragestellungen, geprägte Formen und Schemata, eingebürgerte Denkweisen, ja, sofern das Denken aus dem gesamten Geistesleben hervorwächst, überhaupt Geistesrichtungen der Vergangenheit mit übernommen. So ist es auch bei Kant. Nach der einen Seite ist er durchaus Sohn seiner Zeit. Wenn wir mit unsern heutigen religiösen Anschauungen, Interessen und Stimmungen in Kants Gedankengebäude eintreten, so finden wir uns von einer fremden Luft umweht, von Luft der Aufklärung. Wir fühlen uns hier von jener großen geistigen Strömung berührt, die, längst vorbereitet und sicher, wenn auch allmählich und ungleichmäßig vorwärtsdringend, im 18. Jahrhundert innerhalb der christlichen Kulturnationen die gebildeten Kreise ergriff. Vorher war die Bildung in weitem Umfang bestimmt durch die Kirche. So stand es besonders in katholischen Territorien, wo nach den Schwankungen, welche die Reformation und schon die Renaissance gebracht, eine Restitution der katholischen Denkweise stattgefunden hatte; aber auch in evangelischen Landen hatte zusammen mit einem Niederschlag reformatorischer Gedanken eine aus humanistischen und biblischen Traditionen gebildete, kirchlich legitimierte Welt- und Lebensanschauung sich festgesetzt. Die Aufklärung bedeutete das

Emporkommen einer weltlichen Bildung, die sich von der kirchlichen Bevormundung emanzipierte. Nicht nur in der gelehrten Welt breitete sie sich aus, in der sie schon längst ihre Pflege gefunden hatte, sondern sie erfaßte, getragen von der allgemein bildenden und schöngeistigen Literatur, um die Mitte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr die Kreise der Gebildeten überhaupt. — Grundlegend für die neue Bildung war die Naturwissenschaft: das Weltbild des Kopernikus, die astronomische Anschauung von der Himmelswelt, der Gedanke des Naturgesetzes wurde jetzt erst eine Macht im Geistesleben der Zeit. Daneben prägte die auflebende pragmatische Geschichtsforschung die Ueberzeugung ein, daß auch in allem geschichtlichen Werden natürliche Ursachen, oft allerlei kleinliche und zufällige Umstände, menschliche Schwachheiten, Irrtümer und Torheiten, ihre mächtige Rolle spielen. Auf dieser Grundlage der empirischen Wissenschaften aber versuchte man eine vernünftige Gottes- und Weltanschauung aufzubauen; oder vielmehr auf Grund jener wissenschaftlichen Daten wurde die christlich-theologische Gottes- und Weltanschauung zu den Gedanken einer natürlichen oder vernünftigen Religion verdünnt. An den Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit hielten, wenigstens in Deutschland, die meisten Aufklärer fest, ja sie suchten ihnen erst die rechte Sanktion durch den Nachweis ihrer Vernünftigkeit zu geben. Ebenso blieb die Idee Gottes in Geltung; nur erhielt sie eine deistische Wendung, indem die Welt als gesetzmäßig geordnete betrachtet wurde. Aber dabei behauptete sich doch die teleologische Ueberzeugung von der Nützlichkeit der Welt und ihrer Einrichtung für den Menschen. Der Ruf nach „Vernünftigkeit" und „Natürlichkeit" erscholl aber nicht nur in der Wissenschaft und Religion, sondern wurde auf allen Gebieten des praktischen Lebens erhoben: „vernünftige Rechtslehre" oder „Naturrecht" als Maßstab alles bestehenden Rechts, vernünftige Ordnung der ganzen menschlichen Gesellschaft, vernünftige oder natürliche Moral statt der autoritativen Kirchenmoral.

Auch Kant ließ sich von dieser Bewegung tragen und wußte sich selbst mit Stolz als Träger der Aufklärung. Der

Sechzigjährige beantwortete die Frage: „Was ist Aufklärung?“ (1784) dahin: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit ... Sapere! aude Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen, ist also der Wahlspruch der Aufklärung“. Das Zeitalter der Aufklärung ist angebrochen mit Friedrich dem Großen. Denn wenn der Einzelne auch auf seinem bürgerlichen Posten oder in seinem Amte seinen Vernunftgebrauch und seine Kritik einschränken muß, so ist doch in der öffentlichen literarischen Verhandlung die volle Freiheit des Räsonnierens gegeben, auch in Religionssachen. Kant selbst fühlte sich heimisch in diesem Zeitalter.

Es war aber nicht nur im allgemeinen der Grundsatz der Freiheit des Denkens und öffentlichen Verhandelns wissenschaftlicher Fragen, der ihm dieses Gefühl gab, sondern seiner ganzen Richtung nach war Kants Denken mit der Aufklärung nahe verwandt. Kants Ziel war, wie das der Aufklärung, eine auf reinen Vernunftgrundsätzen aufgebaute Wissenschaft. Und auch in der kritischen Periode seines Philosophierens ist überall die Frage nach den allgemeingültigen und notwendigen Elementen des menschlichen Denkens leitend. Ebenso wie die Aufklärer suchte er ferner die Grundsätze einer vernünftigen Moral und eines vernünftigen Rechtes herauszuarbeiten, als Maßstab alles empirisch gegebenen sittlichen und rechtlichen Lebens. Was sich in diesem nicht als vernunftgemäß rechtfertigen läßt, hat auch nach Kant kein Daseinsrecht, ob es auch geschichtlich geworden ist und werden mußte. Auch in den Fragen der Religion war Kants Denken darauf gerichtet, jene drei Ideen, „Freiheit, Unsterblichkeit, Gott“, vor dem Richterstuhl der Vernunft zu prüfen und sie womöglich als vernunftgemäß zu erweisen. Alle geschichtlichen Religionen hat Kant nur darauf angesehen, wie weit sie jenen vernünftigen Ideen, ob auch in mancherlei Hüllen, zum Ausdruck dienen und dem moralischen Leben zur Förderung gereichen.

Zwar hat neuerdings E. Tröltsch in einer scharfsinnigen und stoffreichen Arbeit über „das Historische in Kants Religionsphilosophie“ mit Recht darauf hingewiesen, daß Kant mehr, als man in der Regel weiß und beachtet, sich für die Religions-

geschichte interessiert und mit ihr beschäftigt hat. Auf Grund dieses Nachweises bekämpft Tröltsch besonders den Satz, daß die Aufklärung und mit ihr auch Kant des „historischen Sinnes“ ermangelt habe. Aber soviel bleibt von diesem Satz doch bestehen: das Geschichtliche hat für Kant nur insoweit Bedeutung, als es Introduktions- und Illustrationsmittel für die Vernunftreligion ist; es verliert nach Kant seine Bedeutung für den einzelnen in dem Maß, als er selbst die Ideen der Vernunftreligion in ihrer inneren Wahrheit erkennt und als Regulativ seines Lebens anerkennt. Kant hatte wohl die klare Einsicht, daß die Vernunftreligion nur in geschichtlicher Entwicklung von niederen Anfängen aus werden konnte und daß auch durch die Mythologien der Religionen „unbewußt die religiöse Idee sich einen Ausdruck verschafft“; aber es fehlte ihm das Verständnis für das, was Goethe in seinen Maximen und Reflexionen I (Cottasche Ausgabe 1874 in 15 Bänden, Bd. 2 S. 516) in die Worte faßt: „Das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt“. Es fehlte ihm darum auch das volle Verständnis für die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion, nämlich dafür, daß eine Frömmigkeit wie die christliche nicht nur geschichtlich geworden ist, sondern aus der Geschichte dauernd ihr Leben und ihre Begeisterung schöpft. In dieser Richtung allein, in dieser aber auch wirklich, hat Kant des „geschichtlichen Sinnes“ ermangelt. Zu seiner Zeit freilich wurde das von den meisten nicht als Mangel empfunden. Lag doch gerade darin ein starkes Band, das Kant mit der Aufklärung verband.

So hat denn die Aufklärung ihn freudig als einen der ihrigen begrüßt. Sie hat es an Ehrungen des Philosophen nicht fehlen lassen: nicht nur Studenten haben ihn angedichtet, auch die Gelehrten schauten mit Ehrerbietung zu ihm auf. Aber seine wahre Größe liegt für uns vielmehr an den Punkten, an denen er über seine Zeit hinausgeschritten ist und für die Zukunft neue Wege gebahnt, darum auch manches bedenkliche Kopfschütteln seiner Zeitgenossen erregt hat.

2. Was waren jene neuen, eigenartigen Gedanken, die schon damals Aufsehen, auch Widerspruch erregten? Sie liegen

auf dem Gebiet jener drei Fragen, die Kant selbst in seiner Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ unterscheidet: „was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?“ oder — das dürfen wir für das letzte Glied einsetzen — „was darf ich glauben?“

a. Die aufklärerische deutsche Philosophie wiegte sich, statt die Frage: was kann ich wissen? mit vollem Ernste zu stellen, in dem Traum, man könne mit Hilfe des menschlichen Denkens bis zu den letzten und höchsten Fragen vordringen und die Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit, Gottes beweisen. Daß Kant, der „Alleszermalmer“, diese Beweise seiner vernichtenden Kritik unterwarf, hat in der aufklärungsfrohen Zeit einen besonders mächtigen Eindruck gemacht. Aber wichtiger und zukunftsreicher als die Kritik selbst, in der Kant doch schon Hume zu seinem Vorgänger hatte, war die neue Begründung, die Kant ihr gab, nämlich die umfassende Untersuchung über die wesentlichen Bedingungen des menschlichen Erkennens und über die Grenzen, die sein rechtmäßiges Gebiet umschließen. — Was ist unser Erkennen? Es ist ein Auffassen und Ordnen des Wahrnehmungsstoffs in dem einheitlichen erkennenden Bewußtsein. Dieses aber ist nur möglich in den Formen unseres erkennenden Bewußtseins. Nach den inneren Konstruktionsgesetzen unseres Anschauens müssen wir jenen Stoff in unseren Anschauungsformen anordnen, einerseits zu einem Raumbild der wirklichen Welt, andererseits zu einer zeitlichen Reihe der Vorgänge. Aber ein Zusammenfassen der unendlichen Weite, die in der Raumwelt sich vor uns ausdehnt, ein Festhalten des Stromes, der mit unsern Vorstellungen, jeden Augenblick sich ändernd, durch unser Bewußtsein flutet, kann nur geschehen, indem wir zugleich gewisse Denkbegriffe anwenden. Die wechselnden Sinnesempfindungen fassen wir als Veränderungen an einem bleibenden Wirklichen, als Vorgänge an einer Welt von Dingen, mit ihren Eigenschaften und Zuständen. Die verschiedenen Vorgänge selbst beziehen wir aufeinander mit Hilfe des Begriffs von Ursache und Wirkung — man denke an alle die vielen transitiven Verba, die unsere Sprache in Aktiv- und Passivform anwendet —, alle Zu-

stände und Vorgänge der Dinge begreifen wir in einem großen Zusammenhang der Wechselwirkung. — Es ist zunächst eine unwillkürliche Tätigkeit, in der wir so unser Bild der Welt in uns aufnehmen, aber auf dieser Grundlage beginnt dann eine absichtsvolle Arbeit, den uns gegebenen Erkenntnisstoff durch Beobachtung, durch Schärfen und Bewaffnen der Sinne noch auszuweiten, zugleich aber ihn in einem System von Begriffen und Gesetzen zu ordnen. Damit ist aber klar, wo das eigentliche Gebiet der Erkenntnis liegt. Auf dem Boden der Erfahrung! Kant ist der große Herold der Erfahrungswissenschaft geworden. Dort zeigt sich uns „das Land der Wahrheit (ein reizender Name)“, wie es Kant selbst (Kr. d. r. Vern. ed. Kehrbach S. 221) bezeichnet. „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde“ (ebenda S. 251). — Aber damit erheben sich zugleich die Grenzen der Erkenntnis vor unsern Augen. Wer über das Gebiet der Erfahrung, auf dem Beobachtung, Experiment, auch erklärende Hypothese ihre Stätte haben, hinausdringen will, wer aufzusteigen versucht zu dem ersten Grund aller Dinge, der verläßt jenen sicheren Boden und fällt dem Schein anheim. Denn jenes Land der Wahrheit ist „eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist . . . umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann“ (ebenda S. 221). Aber durch jene Einsicht in die Bedingungen unserer Erkenntnis sind dieser nicht nur feste Grenzen nach außen hin gezogen, sondern auch unüberschreitbare innere Schranken gesetzt. Wir vermögen die Welt immer nur so zu sehen, wie sie im Spiegel unseres endlichen, menschlichen Bewußtseins sich spiegelt, nur so, wie sie von uns endlichen Geistern erfaßt werden kann. Vor dem Auge eines schöpferischen Geistes, eines intellectus archetypus, wenn

wir einen solchen zunächst auch nur rein hypothetisch uns denken, mag sie anders dastehen, als sie — um den Ausdruck aus Goethes Faust zu gebrauchen — für „meiner Augen zeit- und erdgemäß Organ" sich darstellt.

Stürzt aber mit dieser Erkenntniskritik nicht die ganze übersinnliche Welt zusammen? So hat der Neukantianismus zum Teil Kant verstanden und fortgebildet; er ist zum Positivismus fortgeschritten, der überhaupt auf jegliches Hinausgehen über das in der Erfahrung Gegebene verzichtete. Aber er ist damit Kant oder jedenfalls den Absichten Kants völlig untreu geworden. Für diesen war so wichtig wie die Erkenntniskritik die Untersuchung des sittlichen Lebens und die Feststellung seiner Allgemeingültigkeit, ja durch die Erkenntniskritik macht er nur Raum für diese. —

b. Auch in der Frage „was soll ich tun?" blieb Kants Philosophie nicht einfach in der Bahn der Aufklärung. Zwar trat auch diese zum Teil als energische Vorkämpferin der Sittlichkeit auf. Außerhalb Deutschlands hat die Aufklärungsphilosophie zum Teil auch an den sittlichen Begriffen und Grundsätzen mit geistreichen Zweifeln und frivolem Spott genagt. In Deutschland hatte sich die Aufklärung dieser Richtung im wesentlichen ferngehalten. Ja sie wollte das sittliche Gebot gerade dadurch noch eindringlicher machen, daß sie an das natürliche Gefühl des Menschen appellierte oder auch den Leuten vorrechnete, wie nützlich es sei, gut zu sein. — Demgegenüber hat Kant die leitende Idee des sittlichen Lebens, nämlich den Begriff des sittlichen Gesetzes aufs schärfste zu fassen gesucht, und zwar in unerbittlich strenger Unterscheidung von aller natürlichen Neigung und edlen Regung des Herzens, von aller Klugheits- oder Nützlichkeitsregel. Der „kategorische Imperativ", d. h. das unbedingt fordernde „du sollst", ist ihm die allein wirklich zutreffende d. h. die Sache selbst bezeichnende Form eines sittlichen Gebotes. Der Grundgedanke, der darin steckt, läßt sich in einer allerdings sehr freien Erläuterung am einfachsten verständlich machen. Wenn nur die Forderung der Wahrhaftigkeit oder Ehrlichkeit oder Wohltätigkeit wirklich als sittliches Gebot dasteht, was ist dann

das Bezeichnende dieser Regel? Antwort: die Unbedingtheit! Wahrhaftigkeit kann gar wohl auch einmal meiner Neigung entsprechen: es ist mir nicht wohl dabei, wenn ich einen andern anlüge. Häufig auch ist mir Wahrhaftigkeit schon durch Klugheit geboten, da ich durch eine Unwahrhaftigkeit allen geschäftlichen Kredit zu verlieren fürchten muß; das Gebot „sei wahrhaftig", kann also Nützlichkeitsregel für mich sein. In gewissem Umfang ist auch schon durch die Gesellschaftssitte die Uebung der Wahrhaftigkeit mir vorgezeichnet: durch eine plumpe Lüge riskiere ich den Verlust meiner gesellschaftlichen Ehre. Ja, unter gewissen Umständen, z. B. bei der Steuererklärung, ist sie mir sogar durch das Rechtsgesetz geboten; es steht Strafe auf der unwahren Angabe meiner Vermögensverhältnisse. — Aber mit allem dem ist die Forderung der Wahrhaftigkeit, ob sie dadurch mir auch noch so scharf eingeprägt wird, noch keineswegs als sittliches Gebot für mich aufgerichtet. Wenn ich das Gebot „sei wahrhaftig" als sittliches Gebot für mich anerkenne, so liegt darin vielmehr: nicht nur wenn, weil und solange als es mit meiner Neigung übereinstimmt oder mir Nutzen verschafft, nicht nur wenn, weil und solange die öffentliche Meinung oder das Rechtsgesetz dahinter steht, gilt dies Gebot für mich, um beiseite geschoben zu werden, sobald es von jenen Stützen verlassen wird; sondern unbedingt steht es da, ohne alle solche „wenn und aber". Ja sogar im Gegensatz zu ihnen bleibt es bestehen. Selbst wenn das Reden der Wahrheit mir höchst unangenehm ist, ja wenn es mir wirklichen Schaden, vielleicht sogar Schaden an Leib und Leben bringen kann, selbst wenn eine verderbte Meinung sehr lax über feinere Lügen urteilt, selbst wenn das Rechtsgesetz in keiner Weise meine Lüge zu ahnden vermag, ich soll wahrhaftig sein unter allen Umständen, unbedingt! Darin aber liegt zugleich die Forderung beschlossen: die Gesinnung selbst soll auf das Ziel der Wahrhaftigkeit gerichtet sein. Das sittliche Gebot der Wahrhaftigkeit geht nicht etwa nur das äußere Handeln, sondern den Willen an. Es will in seiner Unbedingtheit selbst der oberste Bestimmungsgrund des Willens sein; alle andern inneren Gründe oder äußeren Mächte, die unter gewissen Umständen mir die Wahrhaftigkeit empfehlen,

anraten oder gebieten, müssen sich dem einen Grund unterordnen, daß ich dem unbedingten Gesetz, das als Gewissensgesetz in meinem Gemüt Eingang findet, treu bleiben will.

In der weiteren Ausführung dieses einfachsten Merkmals sittlicher Gebote, der Unbedingtheit, finden sich bei Kant mancherlei Schwierigkeiten. Eine solche liegt z. B., wie mir scheint, in dem Verhältnis des Merkmals der Allgemeingültigkeit zu dem der Unbedingtheit, sowie in der Art, wie Kant die Qualifikation eines Gebots zu einer allgemeinen Gesetzgebung nicht nur zum Kriterium eines sittlichen Gesetzes, sondern selbst auch zum Bestimmungsgrund des Willens zu erheben versucht. Aber auch wenn wir nur bei jenem klarsten Merkmal, dem der Unbedingtheit, stehen bleiben, läßt sich die Bedeutung des sittlichen Gebotes für den Menschen verdeutlichen, und zwar in direktem Anschluß an Gedanken Kants. Suchen wir sie in einfachster Form uns nahe zu bringen! — Ist es nicht eine sinnlose Selbstquälerei, daß wir uns unter das Joch eines unbedingten Gesetzes stellen und unser eigenes Tun darnach beurteilen? Wäre es nicht besser, diese beengende Fessel abzuwerfen und frei zu leben? — Als ob dies Freiheit wäre! Solange wir nur nach Willkür leben wollen, lassen wir uns doch nur von unsern Trieben treiben, von unsern Leidenschaften führen und sind deren Sklaven. Und auch wenn wir nur nach den Berechnungen des Nutzens uns richten oder der Macht der Sitte und des Rechtsgesetzes uns fügen, sind wir doch nur einem fremden Gesetze unterworfen. Wir sind Naturwesen, wenn auch höchst raffinierte Naturwesen; wir bleiben im Stande der „Heteronomie“. Erst wenn wir einem unbedingten Gesetze, das im Gewissen sich bezeugt, uns freiwillig beugen und daran uns selbst messen, werden wir „autonom“, d. h. wir folgen dem eigenen, nämlich dem von uns selbst gedachten und anerkannten Gesetz. Darum allein in der Fügsamkeit unter das Joch des Sittengesetzes ist Freiheit vom Naturgesetz und wahre „Würde“ des Menschen zu finden; auf diesem Wege allein wird der Mensch „Persönlichkeit“, damit zugleich Glied einer höheren geistigen Welt.

c. So setzt hier die Antwort auf die dritte Frage ein:

was darf ich glauben? Mit dem sittlichen Gesetz tut eine Welt nicht des Naturgesetzes, sondern der Freiheit sich auf: nicht eine Sinnenwelt, die unserer Wahrnehmung und Erfahrung zugänglich wäre, sondern eine übersinnliche Welt, die wir nur mit unsern Gedanken erfassen und in die wir nur durch sittliches Wollen eintreten können, dadurch, daß wir selbst uns als freie Vernunftwesen nach Vernunftgesetz betätigen. Dem sittlich wollenden Menschen geht zugleich der Gedanke Gottes in seiner wahren Bedeutung auf. Der Gottesgedanke ist mehr als die Idee eines letzten Grundes, einer prima causa aller Dinge. Er wird auch noch nicht erreicht durch das Ausschauen nach einem äußerlichen Lohn oder Entgelt zur Entschädigung für die Last des sittlichen Handelns. Sondern die leitende Anschauung, auf die Kant abzielt, die er aber nicht immer mit voller Sicherheit zu fassen vermochte, ist die von einer Macht, die dem Guten zum Gelingen, also zum Sieg auch in der naturgesetzlich geordneten Welt verhilft, die also selbst die Naturwelt auf den sittlichen Endzweck hin bestimmt hat. Und zugleich mit der Gottesanschauung erhebt sich der wahre Gedanke der Unsterblichkeit, nicht die Idee einer Seelensubstanz, sondern die Ueberzeugung, daß mit dem Tod unserm sittlichen Streben kein Ende bereitet, sondern der Weg zur sittlichen Vollendung der Persönlichkeit eröffnet ist. — Als „sittliche Postulate“ führt Kant den Gottes- und Unsterblichkeitsgedanken ein. Sie sind nicht beweisbar für das theoretische Erkennen, nicht denknotwendig, aber sie sind lebensnotwendig, wenigstens für den sittlichen Menschen. Ohne sie müßte er auf sein sittliches Ziel verzichten. Aber weil er nicht auf dieses verzichten will und kann, erhebt er sich zu der Ueberzeugung, daß wir endliche Sinnenwesen, die wir nur verschwindende Glieder dieser in Raum und Zeit grenzenlosen Sinnenwelt sind, doch zu einem Reich sittlicher, freier Persönlichkeiten, zu einem Reiche Gottes berufen sind.

Dieses Reich der Freiheit erhebt sich uns über dem Reich der Natur und Gesetzmäßigkeit. Jenes vielcitierte Wort Kants von dem „bestirnten Himmel über mir und von dem moralischen Gesetz in mir“ (Kr. der pr. Vern. ed. Kehrbach S. 193 f.) stellt

uns die Gestirnwelt nicht etwa nur als Gegenstand ästhetischer Bewunderung dar, sondern als die Verkörperung des Naturgesetzes, und setzt ihr mein wahres unsichtbares Selbst, meine Persönlichkeit und damit eine Welt gegenüber, der „wahre Unendlichkeit“, nicht bloß Grenzenlosigkeit in Raum und Zeit („schlechte Unendlichkeit“, wie es Hegel ausdrückt) zukommt. „Der erste Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz [= als eines geistigen Wesens] unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“ — Die beiden Anschauungen haben eine ganz verschiedene Begründung; aber sie stehen nicht im Widerspruch miteinander. Dafür sorgt von der einen Seite her die Begrenzung der Erkenntnis. Kant hat sie vorgenommen, um den Raum für jene sittlichen Ueberzeugungen frei zu machen. Sie können vom Standpunkt des theoretischen Erkennens aus nicht widerlegt werden, allerdings auch nicht bewiesen. Aber auch die Unbeweisbarkeit ist eine weise Ordnung Gottes; denn wäre ein Beweis möglich, so würde die sittliche Freiheit dadurch erdrückt. Dann „würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unabläßig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns soviel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Uebertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und äußerlich ist, . . . so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen

aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde .... Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ" (Kr. d. pr. Vern. ed. Kehrbach S. 176 f.). Von der andern Seite her wird die Harmonie zwischen Glauben und Wissen dadurch gesichert, daß der Glaube die Rätsel löst, die das Wissen übrig läßt. Freilich ist es nicht eine Lösung, die wir nun an die Spitze unseres Erkenntnissystems rücken und zur Grundlage unserer wissenschaftlichen Welterklärung machen könnten; wohl aber können wir dieser Lösung die richtige Leitung für unser praktisches Leben entnehmen.

3. Daß in den drei von uns hervorgehobenen Gedankenkreisen Kants, in seiner Erkenntnisbegrenzung, seiner Bestimmung des sittlichen Lebens und seiner Aufstellung der praktischen Postulate, neue und originelle Konzeptionen hervortraten, war schon der Aufklärung wohl bewußt. Aber es waren nicht nur einzelne Gedankengruppen, in denen das Neue der Kantschen Philosophie lag; sondern die Gesamtrichtung der philosophischen Arbeit war eine andere geworden. Die Aufklärung ging direkt auf das Ziel los, ihr Vernunftgebäude aufzurichten und eine Gott-Welt-Lehre zu gestalten. Das war das Ziel der scholastischen Philosophie gewesen; sie hatte darin das Erbe von Plato und Aristoteles angetreten. Auch Cartesius, Spinoza, Leibnitz folgten noch demselben Zuge. — Kant dagegen lenkt die philosophische Untersuchung in erster Linie auf ein anderes Ziel, als auf Gott und die Welt. Grundsätzlich folgt er jenem alten Wort, das an

der Spitze der Philosophie-Geschichte schon auftaucht, dem Spruch des delphischen Apollo: ‚γνῶθι σεαυτόν‘ (vgl. Xenoph. Memorab. IV, 2, 24). So analysiert Kant zuerst die menschliche Erkenntnistätigkeit. In welchem Sinn, das wird uns schon aus der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) deutlich. Nicht um die psychologische Aufhellung des Erkenntnisvorgangs oder um die Erforschung der dabei beteiligten psychischen Funktionen ist es ihm zu tun. Darauf hatten die englischen Philosophen, besonders Locke, die Aufmerksamkeit gerichtet. Kants Interesse dagegen war ein kritisches: die leitenden Gedanken und Grundsätze, die Ziele und Grenzen des menschlichen Erkennens, seine Bedeutung für das geistige Leben des Menschen wollte er feststellen. — Analog dazu gestaltet sich die Aufgabe, die den andern kritischen Werken Kants zufällt. Insgesamt bilden sie einen Zusammenhang, der für Kants Auffassung von der Aufgabe der Philosophie bedeutsam ist. Nachdem er die Erkenntnisarbeit kritisch untersucht, wendet er sich mit der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und mit der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), dem vernünftigen Wollen des Menschen zu: er analysiert die darin leitenden Gedanken und Grundsätze und prüft, was sie für das Vernunftwesen des Menschen erbringen. Er zieht später auch das Rechtsleben und die kritischen Grundsätze, nach denen es beurteilt werden muß, in diese Untersuchung herein. Mit der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) faßt er eine weitere wesentliche Geistestätigkeit ins Auge, die ästhetische, um die Prinzipien des ästhetischen Urteils herauszustellen. Im zweiten Teil derselben Schrift beschäftigt ihn die Zweck- und Wertbeurteilung der Welt überhaupt. Schon damit schreitet er weiter zum religiösen Leben des Menschen; und in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) prüft er dieses noch eingehender, um zu entscheiden, was von den religiösen, besonders christlich-religiösen Anschauungen vor dem Richterstuhl der Vernunft bestehen kann. — Wie stellt sich in dieser ganzen Reihe der kritischen Werke die Philosophie selbst dar? Sie ist nicht mehr die alte Gott-Welt-Lehre; sondern sie ist zu der Wissenschaft von den wesentlichen Betätigungen

des menschlichen Geistes geworden. Der kopernikanische Zug, den Kant für seine Erkenntniskritik selbst in Anspruch genommen, geht durch alle Teile seiner Philosophie hindurch. Nur von diesem festen Boden aus sucht Kant auch die wesentlichen Gedanken und Ueberzeugungen über Gott und Welt, über sinnliche und sittliche Welt zu gewinnen.

In der Einzelausführung mag die Philosophie Kants manches Veraltete an sich haben; sie mag gedrückt sein durch scholastische Distinktionen, durch verschnörkelte Künstlichkeiten der Architektonik. Ihrem Inhalt nach mag sie in vielen Punkten noch der Aufklärung verwandt sein. Das alles hebt nicht auf, daß Kant nicht nur eine Reihe einzelner großer Gedanken in der Philosophie geschaffen, sondern auch durch die ganze Reihe seiner Hauptwerke die moderne Richtung philosophischer Arbeit kraftvoll angebahnt hat.

II.

1. Welchen Wert hat aber die Kantsche Philosophie für die Theologie? Hat sie eine Bedeutung auch noch für die Theologie der Gegenwart? Und wenn diese Frage bejaht werden darf, in welchen Punkten können wir auch heute noch uns an Kant anschließen?

a) Das Wertvollste, was Kant der Theologie gegeben hat, scheint mir auch heute noch, trotz aller Fortschritte philosophischer und theologischer Arbeit, seine Erkenntnisbegrenzung zu sein.

Allerdings nicht von allen wird dies Urteil geteilt. Aufs tiefste ist vielen das alte Ideal der Apologetik eingeprägt, den christlichen Glauben selbst durch theoretische Beweise zu unterbauen und ihm dadurch Sicherheit zu verleihen. Ich kann den Reiz dieser Versuche wohl verstehen. Habe ich doch einst selbst, im Gefolge Biedermanns, in den Bemühungen mich bewegt, die christlichen Grundanschauungen, vor allem den christlichen Gottesgedanken, auf dem Wege philosophischen Denkens zu gewinnen. Scheint doch damit jenen die sicherste Grundlage gegeben zu sein. — Aber wir dürfen die Kehrseite nicht übersehen. Wird dem

theoretischen Erkennen die Fähigkeit beigemessen, Beweise für die christliche Gottesanschauung beizubringen, so muß man ihm auch die Kraft zutrauen, auf diesem Gebiete ein Richteramt zu üben, und man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß die Philosophie mit Berufung auf das, was denknotwendig ist, auch Gegenbeweise gegen die christlichen Glaubensvorstellungen vorzubringen sucht. Die Geschichte der Apologetik gibt uns reichliche Beispiele von einem solchen Umschlag. Die klarste Probe haben wir an dem Entwicklungsgang der Hegelschen Philosophie. Wie begeistert wurde von dieser der ewige Bund zwischen Philosophie und Theologie verkündet! Und wie herbe spottet Strauß in der Einleitung seiner „Christlichen Glaubenslehre“ (Tübingen 1840) über den rasch zerronnenen Traum! — Darum ist es im Grunde die günstigere Lage für die christliche Gottes- und Weltanschauung, wenn es dem theoretischen Erkennen überhaupt benommen ist, über diese Dinge zu entscheiden. Denn damit ist auch den Bestreitern des christlichen Glaubens, die sich mit Vorliebe auf die Resultate der Wissenschaft und deren Widerspruch gegen den christlichen Glauben berufen, dieser Beweisgrund entzogen. Nur so ist der Kampf auf einen klaren Boden versetzt. Die Bekämpfer des Christentums dürfen nicht mehr den Ruf erheben: hier Wissenschaft, dort Glauben; sondern in den höchsten Fragen, zu denen auch die Wissenschaft nicht mehr heranreicht, steht ihre Glaubens- oder vielmehr Unglaubensentscheidung gegen die christliche Ueberzeugung. Glaube gegen Glauben!

Aber freilich, nicht darauf kommt es in letzter Linie an, ob die an Kant sich anlehnende erkenntniskritische Ansicht unserem christlichen Glauben eine günstigere Position verschafft. Auch die Erwägungen, die wir soeben in dieser Richtung angestellt, sollten nur das Vorurteil zurückweisen, der christliche Glaube werde, wenn man die Möglichkeit theoretischer Beweise für ihn leugnet, einer besonders sicheren und wichtigen Stütze beraubt. Aber vor allem handelt es sich doch um die Frage, ob Kant wirklich den Sachverhalt richtig bestimmt, also die Grenzen des theoretischen Erkennens richtig gezogen habe, wenn er ihm die Fähigkeit abstreitet, zu dem Grund aller Dinge vorzudringen.

Diese Frage läßt sich nun allerdings nicht im Vorübergehen lösen; nur durch eine Nachprüfung der ganzen Kantschen Erkenntniskritik könnten wir ihr Recht dartun. Aber für unsere Zwecke mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß sogar die Gegner der Kantschen Erkenntniskritik ein gewisses Zeugnis für sie ablegen. Auch diejenigen Theologen, die zu dem Weg des theoretischen Erkennens das Zutrauen haben, daß er sie bis zum letzten Grund aller Dinge hinführe, üben heutzutage in der Aufnahme metaphysischer Ideen eine viel größere Zurückhaltung, als in der Blütezeit der spekulativen Philosophie. Vorsichtig redet man nur von metaphysischen Hypothesen, die man zur Erklärung des gegebenen Tatbestandes der Welt aufstellen müsse. Willig gesteht man in weiten Kreisen zu, daß sich diese Hypothesen stets in einer gewissen Allgemeinheit halten müssen: zwar könne man den Rückschluß auf einen einheitlichen Weltgrund machen, auch seine geistige Art könne man erschließen, da er sonst nicht die Erklärung für das geistige Leben in der Welt abzugeben vermöchte; aber alle bestimmtere inhaltliche Erkenntnis des Absoluten hänge von der Anerkennung bestimmter Werte in der Welt, besonders in der Geschichte ab. — Vollends aber wird auch von solchen Theologen, die sich nicht auf Kants Standpunkt zu stellen vermögen, zugegeben, daß die Gegner der christlichen Gottes- und Weltanschauung zu ihren dogmatischen widerchristlichen Behauptungen nur gelangen, indem sie die Grenzen des Erkennens überschreiten und die höchsten Werte, die das Christentum kennt, ignorieren. Ladenburgs decidierte (nachher freilich sehr abgeschwächte) Expektorationen über den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode, wie Häckels leichtfertige Urteile über die Vorstellung eines persönlichen Gottes ruhen nicht auf durchschlagenden wissenschaftlichen Gründen, sondern darauf, daß beide Bestreiter des Christentums von der christlichen Schätzung des persönlichen Lebens in seiner Erhabenheit über die Natur nichts wissen und wissen wollen. Im Kampf gegen derartige Grenzverletzungen wird selbst von solchen, die Kants Erkenntniskritik kritisch gegenüberstehen, ihr Wert nicht einfach geleugnet.

Ich gehe weiter in der Zustimmung zu Kant.

Seinen Spuren folgend gelange ich zu dem Ergebnis, daß das Höchste, was wir auf dem Boden des theoretischen Erkennens noch erreichen können, die Idee einer Einheit aller Realität und das Postulat einer Angemessenheit des Erkenntnisstoffs zu den Idealen unseres Erkennens ist, daß dagegen alle Hypothesen, die den einheitlichen Weltgrund genauer zu bestimmen versuchen, von der Möglichkeit einer entscheidenden Verifikation verlassen sind. — Aber ob nun in diesen Fragen das Maß des Anschlusses an Kant ein größeres oder geringeres sei, jedenfalls verdankt es die Theologie dem kritischen Philosophen, wenn heutzutage in der Apologetik manche brüchige Stützen gefallen sind und bei allen Begründungen des christlichen Glaubens die strengste Rechenschaft darüber verlangt wird, wie weit sie auf Denknotwendigkeit Anspruch machen können, wie weit sie dagegen aus persönlich bedingter Wertbeurteilung stammen.

b) Aber indem Kant uns zur kritischen Besinnung über die Erkenntnisgrenzen anleitet, hilft er uns zugleich, wenigstens nach einer Seite hin, zur Klarheit darüber, was Glaube ist. Vor allem in der „Kritik der Urteilskraft" hat er aufs schärfste den Gedanken ausgeprägt, daß „Glaube" in keiner Weise auf der gleitenden Skala, die von der wahrscheinlichen Meinung zum Wissen führt, untergebracht werden darf. Damit hat er jedenfalls die negative Vorbedingung für die richtige begriffliche Fassung des reformatorischen Glaubensbegriffs geschaffen. — Aber er gibt uns auch in positiver Richtung eine Anleitung zum richtigen Verständnis des evangelischen Glaubensbegriffs. Der Glaube ist nach Kant eine für den sittlichen Menschen lebensnotwendige Ueberzeugung, eine Gewißheit, die aus Motiven des persönlichen Lebens entspringt und von ihnen getragen wird. Eben dies aber ist jedenfalls ein wesentlicher Punkt in der Erkenntnis der Reformatoren davon, was „Glaube" ist. Allerdings haben sie auf ganz anderem Wege, nämlich durch Rückkehr von der scholastischen Auffassung der fides zum persönlichen Christentum des Neuen Testaments, diese Seite verstehen lernen. Zur klaren begrifflichen Erkenntnis dieses Punktes hat doch erst Kant uns verholfen, wenn wir auch in Beziehung auf eine andere wesentliche

Seite des Glaubensbegriffs einen Mangel bei ihm nachher werden konstatieren müssen. In der starken Betonung des Satzes, daß der Glaube selbständige Gewissensüberzeugung ist, hat sich Kant in der Tat als den Philosophen des Protestantismus erwiesen. Ob er selbst sich dieses inneren Zusammenhangs klar bewußt war, macht in dieser Frage nichts aus; genug, daß der Sache nach diese Uebereinstimmung vorliegt!

Bei Kant steht seine Auffassung von „Glauben" in engem Zusammenhang mit seiner Anschauung von den zwei Welten. Hinter und über der Welt der Sinne und der Naturgesetzlichkeit geht ihm eine andere höhere Welt auf, die nur in Gedanken zu ergreifende („intelligible") Welt des Geistes und der Freiheit. Und sie erst ist die wahre Wirklichkeit gegenüber der Welt der Sichtbarkeit. In dieser Auffassung aber berührt sich Kant mit wesentlichen christlichen Glaubensanschauungen. Einen Unterbau finden diese Ideen Kants in seinem Phänomenalismus. Was ist die ganze Welt unserer Erfahrungserkenntnis? Sie ist doch nur ein Auffassen des Empfindungsstoffes in den Formen unseres erkennenden Bewußtseins, des Bewußtseins von endlichen Wesen. — Oder tragen nicht in der Tat die Erkenntnisformen, die wir anwenden, die deutlichen Spuren davon an sich? Unserer Raumvorstellung gegenüber muß der Zweifel erwachsen, ob auch ein nicht endliches Bewußtsein, ob Gott, der schöpferische Geist, an sie gebunden ist. Wir dringen von unserem Standort aus in der Erkenntnis der Welt voran, indem wir in räumlicher Synthese Stoff an Stoff reihen und dringen schrittweise vorwärts zu immer ferneren Räumen. Aber mag nicht — wir reden freilich davon nur im Bild und Gleichnis — dem schöpferischen Auge Gottes das, was fern und was nahe ist, auf einen Blick übersehbar sein, alles in gleicher Gegenwart vor ihm schwebend? — Und ebenso erinnert uns unsere Zeitanschauung an unsere Endlichkeit. Für uns ist die Vergangenheit nicht mehr, und die Zukunft ist noch nicht; nur die Gegenwart, so sagen wir, ist wirklich. Aber was ist sie selbst? Ein Augenblick, nie verweilend, im Kommen selbst schon wieder verschwunden: „Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen". Wir in die zeitliche Anschauung und in das zeitliche Leben gebannte

Wesen gleichen einem Menschen, der in wildem Strom von Eisscholle zu Eisscholle springt: sowie er die auftauchende berührt, zerbricht sie unter seinen Füßen, und bald muß er selbst im Strom versinken. Mag nicht vor dem ewigen Geiste des Weltenschöpfers die Zeitenreihe in ganz anderer Weise gegenwärtig sein? Mag nicht für ihn, auch wenn sie ihm nicht ewiger Stillstand ist, sondern ein Fortrücken der Wirklichkeit bedeutet, doch die Vergangenheit mehr als ein bloßes Nichtmehr, die Zukunft, die er selbst schafft, mehr als ein bloßes Nochnicht sein? — Und wie ists mit unsern Denkbegriffen, vor allem mit der Kausalordnung? Wir reihen Ursache und Wirkung äußerlich zusammen, vor allem da, wo wir irgend eine berechenbare Proportionalität zwischen zwei Gruppen von Vorgängen herzustellen vermögen. Aber erschöpft diese äußerliche Aneinanderfügung von Ursache und Wirkung die Sache? Ist Gott, die causa prima, nicht selbst in allen Elementen und Vorgängen der Welt wirksam? Steht in ihm nicht das, was für uns nur in räumlich fortwirkender Bewegung, in zeitlicher Aufeinanderfolge, in berechenbarer Proportionalität sich darstellt, vielmehr in einem inneren gedankenmäßigen Zusammenhang?

Aber indem Kant uns diese Welt in eine Erscheinungswelt auflöst, gibt er uns zugleich die Andeutung, daß wir auch in unserem christlichen Supranaturalismus nicht etwa äußerlich-quantitativ zwei Welten, die natürliche und die übernatürliche, nebeneinander stellen dürfen, in der Weise, daß diese etwa auf jene einen Einfluß ausübte, der als konkurrierend mit dem Wirken der natürlichen Ursachen der Welt zu denken wäre. Vielmehr erreichen wir den christlichen Supranaturalismus nur, wenn uns innerhalb dieser unserer Erscheinungswelt selbst ein geistig sittlicher Wert und Zweck entgegentritt, der, obwohl in der Zeit sich für uns verwirklichend, uns doch als ein ewiger, die Zeitwelt beherrschender Zweck gewiß wird. Und so gelangen wir denn auch zu der christlichen Anschauung von einem überweltlichen persönlichen Gott nur dann, wenn wir Gott verstehen als die lebendige Macht, die in dem Zeitverlauf der Welt selbst wirksam ist und mit diesem auch uns selbst einem überweltlichen, persönlichen

Zweck entgegenführt. — Dies in Spekulationen über Gottes Wesen und Wirken auszuführen, daran hindert uns freilich die Mahnung des Kritizismus an den bildlich-analogischen Charakter unserer Gottesvorstellung. Aber Kant weist uns zugleich darauf hin, daß doch jene Vorstellungen nicht willkürliche und beliebig veränderliche Phantasien sind, sondern daß in ihnen ein für uns wesentlicher, invariabler Inhalt sich birgt. Kant selbst allerdings hat diesen wesentlichen, bleibenden Inhalt nur in den sittlichen Postulaten gefunden. Ob er damit die Sache erschöpft, werden wir nachher zu fragen haben; aber ein tiefes Recht liegt jedenfalls in der Betonung des engen Zusammenhangs von Glauben und sittlichem Leben.

c) Das aber kann nur deutlich werden, wenn wir zuerst feststellen, daß überhaupt Kants Anschauung vom sittlichen Leben von unveräußerlichem Wert auch für die Gegenwart ist. Schon zu seiner Zeit war es von größter Bedeutung, daß Kants sittliche Strenge aller Frivolität französischer Aufklärung den Zugang wehrte. Auch die deutsche klassicistische Bewegung blieb von dem Einfluß seiner sittlichen Gedanken nicht unberührt: nicht nur Schiller hat sich ihm willig hingegeben, auch Goethe hat sich ihm nicht zu entziehen vermocht. Und auch auf das praktische Leben jener Zeit, auf die Pflichtübung der preußischen Beamten und Offiziere, hat Kants ernste Auffassung von der Pflicht geistesmächtig eingewirkt. — Aber auch unserer Zeit tut es not, daß sie den ernsten Herold des unbedingten Gesetzes nicht vergesse. In den philosophischen, künstlerischen und praktischen Strömungen unserer Zeit ringen sich mancherlei Geister bedenklicher Art empor. Den einen erscheint das sogenannte „sittliche Gebot" nur als ein Wegweiser des gemeinen Nutzens der menschlichen Gesellschaft, der einzelne Mensch nur als eine Arbeitskraft im Wirtschaftsgetriebe, als eine Ziffer in der Interessenberechnung. Die andern führen direkt den Kampf gegen den alten Drachen „du sollst", und fordern das freie, siegreiche Sichausleben des genialen Menschen, das rücksichtslose Herrschen der Herrennatur. Dem allen gegenüber werden auch wir nur auf Kants Exposition des Sittengesetzes zurückgreifen können. An der Beugung unter ein Gewissensgesetz, an der An-

erkennung einer unbedingten Norm und einer unverbrüchlichen Norm hängt die Würde des Menschen. Und an den Beziehungen der Achtung, des Vertrauens, der Liebe, welche die Menschen mit einander verbinden, hängt der wahre Wert, die Würde auch der menschlichen Gemeinschaft. Alle jene Beziehungen aber sind nur möglich, wo wir mit den andern als mit solchen verkehren dürfen, die nicht etwa nur von ihren natürlichen Trieben getrieben oder durch die Gesellschaftsordnung gezähmt sind, sondern selbst ein Pflichtgesetz für sich anerkennen.

Diese sittlichen Anschauungen Kants haben aber ihre Stätte auch auf dem Boden des Christentums. Wenn wir als Christen von einem göttlichen Gebote für unser Leben in der Welt, vor allem für unser Verhalten gegen den Nächsten reden, so liegt auch darin der Gedanke des unbedingten Gebotes, das als Regel nicht nur für unser äußeres Handeln, sondern für unsere Gesinnung dasteht. Ja auch der Kantsche Gedanke der Autonomie wird nicht etwa ausgeschlossen durch die christliche Theonomie. In rechter Weise kann auch der Christ das göttliche Gebot nur erfüllen, wenn er es nicht als ein fremdes Gesetz sich auferlegen läßt, sondern es als ein „Gesetz der Freiheit" selbst frei anerkennt und zu seinem eigenen Gesetz macht. Darum ist auch der Theologie für die Darlegung des christlich-sittlichen Gebotes von Kant eine wertvolle Anleitung gegeben. — Diese Gedanken aber sind auch in der christlichen Apologetik bedeutsam. Nicht jeder Glaube ist gleich gut oder gleich schlecht; nicht auf die zufällige subjektive Gemütsstimmung nur kommt es an bei der Frage, ob dieser oder jener Glaube wahr ist. Sondern von entscheidendem Gewicht für die Beurteilung einer Religion ist es, ob und in welchem Maß sie mit den wesentlichen sittlichen Anschauungen verbunden oder von ihnen durchdrungen ist. Nur wo dies der Fall ist, hat wirkliche Gewissensüberzeugung ihre Stätte. Nur darum kann auch das Christentum an das Gewissen der Menschen appellieren, weil in ihm die ganze Religion — der Gedanke Gottes, seines Reiches, der Erlösung, des ewigen Lebens — sittlich bestimmt und die ganze Sittlichkeit auf die Grundlage religiösen Glaubens gestellt ist. Die christliche Apologetik wird in

diesen Fragen immer wieder an Kant sich zurechtfinden müssen, auch wenn sie in der weiteren Ausführung andere Bahnen einschlagen muß.

2. So viel geht schon aus unserer ganzen Darstellung hervor, daß es sich nicht um eine mechanische Handhabung, sondern nur um eine freie Verwertung der Kantschen Philosophie in der theologischen Arbeit handeln kann. Ja noch mehr! In allen den einzelnen Punkten, die wir als wertvoll für die Theologie aufzählten, werden wir sogar Berichtigungen und Veränderungen an Kants philosophischen Gedanken vorzunehmen haben. Wir können auch kurz sagen: manche Reste von Aufklärungsphilosophie, die seinem Denken noch anhängen, werden noch abgestreift werden müssen.

a) Setzen wir, wenn wir diese Gedankenlinie aufnehmen, bei dem zuletzt besprochenen Punkte, bei der Sittenlehre Kants, ein! Kant hat sich nicht damit begnügt, das sittliche Wollen zu analysieren, den in ihm leitenden Gedanken des unbedingten Gebotes und dessen Bedeutung für das geistige Leben des Menschen festzustellen und dadurch einen kritischen Maßstab für die in der Geschichte uns begegnenden sittlichen Ideale zu gewinnen; er ist nicht losgekommen von dem Bestreben der Aufklärer, eine allgemeine Vernunftmoral nach reinen Vernunftgrundsätzen zu konstruieren. So hat er den — gewiß höchst scharfsinnigen — Versuch gemacht, aus der Form des Sittengesetzes, nämlich aus dessen Bestimmung zu einer allgemeinen Gesetzgebung, den Inhalt abzuleiten. — Aber diese auf logischem Weg versuchte Ableitung unterliegt selbst manchen Bedenken; und der Inhalt, der dabei herauskommt und in Kants „metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" systematisch geordnet vorliegt, ist recht dünn ausgefallen, verglichen z. B. mit der christlichen Ethik.

Das ist auch sehr wohl verständlich. Denn in Wahrheit erwächst doch alle inhaltvolle sittliche Erkenntnis im geschichtlichen Leben. Innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenlebens bilden sich mancherlei Güter und Zwecke, auf die das Streben der Menschen sich richtet, mancherlei Wechselbeziehungen der gegenseitigen Förderung und Hemmung in jenem Streben,

mancherlei Anforderungen, die an den einzelnen ergehen. Dieses ganze Material wird nun innerhalb der Gesellschaft nach allgemeinen Grundsätzen, und zwar zunächst des Rechts und der Sitte, geordnet. Die Rechtsgesetze und die Gesellschaftssitte geben selbst den grundlegenden Inhalt des sittlichen Gewissens ab, weitere sittliche Aufgaben und Ziele wachsen noch hinzu. Führende Geister, Gesetzgeber, Dichter, Denker, vor allem Religionsstifter greifen mit bestimmender Macht bei dieser Bildung des sittlichen Gewissens mit ein.

Kant hat diesen historischen Prozeß der Genesis und Fortbildung sittlicher Erkenntnis keineswegs völlig übersehen. Aber er hat doch aus dieser Einsicht in das historische Werden des Gewissensinhaltes nicht die volle Konsequenz gezogen. Sie würde lauten: die wissenschaftliche, philosophische Sittenlehre muß überhaupt darauf verzichten, ein inhaltsvolles sittliches Ideal zu entwerfen oder ein System der Pflichten und Tugenden zu entwickeln. Sie kann wirklich nichts anderes leisten, als was Kant selbst (in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft ed. Kehrbach S. 7 Anm.) ihr als Aufgabe gestellt hat: sie hat „kein neues Prinzip der Moralität“, sondern nur „eine neue Formel“ aufzustellen. „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder im durchgängigen Irrtum gewesen wäre“. Die „neue Formel“ oder, wie ich lieber sagen möchte, die Formulierung des wesentlichen Zwecks und Sinns aller sittlichen Gebote, nämlich daß sie zur Verwirklichung der freien Persönlichkeit und der geistigen Gemeinschaft dienen sollen (s. oben S. 366), mag auch als kritischer Maßstab an die mancherlei sittlichen Ideale angelegt werden, die in der Geschichte aufgetreten sind. Nur wird es sich dabei weniger um die logische Erwägung handeln, ob sie fähig sind, zu einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben zu werden, als um die teleologische Abwägung, ob und wieweit sie jenem Zweck der freien Persönlichkeit und der geistigen Gemeinschaft entsprechend sind. An diesem Maßstab mag auch das sittliche Ideal des Christentums gemessen werden. Aber wenn diese Prüfung zu dem

Ziel führt, daß in ihm das wahre „Prinzip der Moralität" uns schon gegeben ist, wie dies bei Kant der Fall ist, so sollte die philosophische Sittenlehre der christlichen Sittenlehre die Aufgabe überantworten, dieses christlich-sittliche Ideal in seinem Zusammenhang mit dem christlichen Glauben darzulegen, und sollte auf den Versuch der Aufklärer verzichten, eine „allgemeine Vernunftmoral" zu entwickeln. Macht sie ihn dennoch, so muß diese vernünftige Moral sich notwendig neben dem christlichen Sittlichkeitsideal recht dürftig ausnehmen. Und nicht nur das! Wenn das sittliche Ideal, herausgelöst aus seinem religiösen Zusammenhang, rein nach Vernunftgrundsätzen konstruiert wird, so kann in ihm auch die Motivationskraft, die die christliche Ethik aus jenem religiösen Zusammenhang schöpft, nicht zur Geltung kommen. Jenes Ideal erscheint nur in Gestalt des reinen Gesetzes, das seine unbedingte Forderung an den Menschen stellt, aber ihm keine Kraft zur Erfüllung zu geben vermag.

b) Damit sind wir schon zu dem zweiten Punkt gelangt, an dem ein Mangel der Kantschen Philosophie, und zwar der für die Theologen bedeutsamste, sichtbar wird. Den Glauben oder die Religion hat Kant weder nach Inhalt noch Art befriedigend zu bestimmen vermocht.

Ebenso wie er im Sinn der Aufklärung eine Vernunftmoral ausführte, versuchte er eine allgemein vernünftige Religion mit ihrem Inhalt von Glaubenslehren zu gewinnen und diesen „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" erreichbaren Religionsinhalt darzulegen. Auch dieser aber nimmt sich, ebenso wie der Inhalt der Vernunftmoral, neben dem der wirklichen Religionen, besonders der christlichen, recht dürftig aus, ja er ist im Grunde nichts anderes als eine kritische Reduktion des christlichen Glaubens. — Jener Versuch war aber von vornherein verfehlt. Die Religion ist nicht ein Produkt des vernünftigen Denkens, das aus der allen Menschen gemeinsamen praktischen Vernunft sich entwickeln ließe. Sie wächst vielmehr in der menschlichen Geschichte und Gemeinschaft hervor. Und zwar wirkt in den höheren Religionen das geschichtliche Leben selbst, mit seinen für das Gedeihen der Völker gewichtigen Ereignissen, mit seinem Eintreten

von großen Männern, vor allem von führenden sittlichen und religiösen Persönlichkeiten, bestimmend auf den Inhalt des religiösen Glaubens ein. Jenes stets weiterschreitende geschichtliche Leben läßt sich aber nicht nach allgemeinen Vernunftgrundsätzen ableiten, darum auch nicht der konkrete Inhalt der Religion, der durch die Geschichte bestimmt ist. Nur wer diesen aus der Geschichte stammenden Inhalt der Religion, auch des Christentums, als zufälliges Beiwerk, als bloßes Introduktionsmittel ansieht und abtut, kann es unternehmen, eine „allgemeine Vernunftreligion" mit ihrem Inhalt von Vernunftdogmen zu gestalten. Daß aber bei Kant jene Voraussetzung zutraf, m. a. W., daß er in seiner Auffassung der Religion des geschichtlichen Sinns ermangelte, erkannten wir schon oben (S. 360 f.) als etwas, was er mit der Aufklärung gemeinsam hatte. Nur daher seine Bemühungen um den Aufbau einer vernünftigen Religionslehre! — Wird dagegen anerkannt, daß die Religion mit Recht aus der Geschichte ihre Erkenntnis des göttlichen Willens schöpft, so muß auch auf jenes Bemühen verzichtet werden. Die Aufgabe der „philosophischen Religionslehre" oder, wie wir sagen, Religionsphilosophie bleibt es dann nur, das in der Geschichte gewordene religiöse Leben zu analysieren und die in ihm leitenden formalen Ideen oder Fragestellungen herauszuarbeiten, die Entwicklung selbst, nämlich die in ihr wirksamen allgemeinen Motive und in ihr erkennbaren Stufen, zu erforschen, endlich den Sinn und Wert der Religion für das geistige Leben des Menschen und der Menschheit zu verdeutlichen, und daraus womöglich einen Maßstab zur Beurteilung der einzelnen geschichtlichen Religionen zu erheben.

Aber gerade bei diesen religionsgeschichtlichen Untersuchungen stellt sich heraus, daß Kant auch die Art des religiösen Lebens nicht vollständig erfaßt hat, wenn er die Glaubenssätze durch den Begriff des sittlichen Postulates bezeichnet. Zwar ist soviel unleugbar, daß ein richtiger Glaube in der Tat die Befriedigung des tiefsten sittlichen Bedürfnisses muß geben (S. 378 f.) und eine selbständige Gewissensüberzeugung (S. 374 f.) muß sein können. Aber eine schiefe Wendung bringt der Postulatsbegriff insofern herein, als durch ihn das sittliche Bewußtsein

selbst zu der den Glauben hervorbringenden schöpferischen Macht erhoben wird. — Darin liegt einmal eine innere Schwierigkeit. Dem sittlich strebenden Menschen wird zugemutet, aus der Kraft seines sittlichen Strebens die Ueberzeugung von Gott und einer sittlichen Weltordnung hervorzubringen. Er soll die Stellung einnehmen: so wahr, als ich ein sittliches Ziel mir stecke und nicht darauf verzichten will, muß ein Gott sein, der die Welt einem sittlichen Endzweck entgegenführt! Aber wie nun, wenn durch den übermächtigen Eindruck des naturgesetzlichen Laufs der Dinge jenes Postulat uns wankend gemacht wird? Scheint doch das Naturgeschehen gleichgültig zu sein gegen die sittlichen Ziele der Menschen, indem es dem Augenscheine nach auch die Rechtschaffenen, „die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren" (Kr. der Urteilskraft, ed. Kehrbach S. 350). Sollen wir in solchen Zweifeln denn nur dadurch, daß wir selbst uns zu neuer moralischer Gesinnung aufraffen, das verlorene Postulat uns wieder erobern? Aber die moralische Gesinnung wird ja durch jenes Wanken des sittlichen Glaubens selbst schon einen Abbruch erleiden! Wir sollen also diesen auf jene gründen! und doch ist jene selbst wieder von diesem abhängig! Das ist die innere Not, in die der ganze Postulatsstandpunkt hineinführt. Aber zu dieser inneren Schwierigkeit tritt weiter die Beobachtung, daß im wirklichen geschichtlichen Leben der religiöse Glaube doch nicht als Postulat auftritt. Besonders der christliche Glaube hat einen ganz andern Charakter: er ist nicht kräftiges, kühnes Postulieren des seiner sittlichen Bestimmung bewußten Menschen, sondern ein vertrauendes Sichhingeben an ein uns entgegenkommendes Wirken Gottes. Der Christ schaut innerhalb der menschlichen Geschichte in dem Personleben Jesu Christi und in dem von ihm ausgehenden Geisteswirken die ihn erlösende Wirksamkeit Gottes, die χάρις τοῦ θεοῦ, σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύουσα ἡμᾶς, und wird im Vertrauen zu ihr der Wirklichkeit des erlösenden Gottes inne. Und auch in den andern Religionen ist der Glaube ein Fühlen und Finden Gottes auf Grund irgend welcher Erweisungen oder Offenbarungen, die dem

Menschen als göttliche sich aufdrängen.

Andere Denker, die der Aufklärung freier gegenüberstanden und die durch unsere deutschen Klassiker, besonders durch Herder, gelernt hatten, sich inniger in geschichtliches Leben hineinzuleben, mußten kommen, um diese Art des religiösen Glaubens zur philosophischen Klarheit zu bringen. Besonders Schleiermacher war dazu berufen. Kant fürchtete, daß, sowie man den Glauben nicht rein auf das sittliche Denken begründe, sondern ihn an eine erkennbare Offenbarung Gottes weise, man in einen unkontrollierbaren Mystizismus gerate, in Gedanken von wirklichen und doch nicht sinnlichen Anschauungen, etwa des unsichtbaren Reiches Gottes. Bei solchen „übersinnlichen Anschauungen" aber dachte er sogleich an Ueberschwänglichkeiten wie die von Swedenborg, der mit der Gabe eines Anschauens der Himmelswelt begnadet zu sein meinte (vgl. z. B. Kr. der pr. Vernunft ed. Kehrbach S. 86 f.). Und doch ist ein Erkennen Gottes in seiner Offenbarung möglich, das durchaus nichts Schwärmerisches an sich hat. Im Christentum richtet es sich auf geschichtliche Größen, die der Erscheinungswelt angehören, auf Jesum Christum und sein Wirken; durch diese Größen wird dem Menschen, in dem das sittliche Gewissen rege wird, das Urteil abgenötigt, daß er hier einem göttlichen Werke gegenüberstehe. Und über dieses Urteil läßt sich, gerade weil es nicht nur durch unbestimmte Gefühlseindrücke hervorgerufen, sondern in dem sittlichen Menschen lebendig wird, auch Rechenschaft vor anderen ablegen.

Wer aber in dem auf unser sittliches Gewissen wirkenden Geiste Jesu Christi die Offenbarung Gottes erkennt, für den wird auch der Inhalt des Gottesglaubens ein viel reicherer als für Kant. Er hält sich nicht nur an den heiligen Gesetzgeber, den allweisen und gütigen Regierer, den gerechten Richter, sondern an den uns erlösenden und erziehenden Gott, der in der Geschichte, besonders in Jesu Christo, und in unserm eigenen Leben mit uns handelt.

c) Darin, daß Kant für den Glauben Raum geschaffen hat durch seine Erkenntnisbegrenzung, erblicken wir, wie wir schon früher (S. 371 ff.) ausgeführt haben, eine seiner wertvollsten

Leistungen für die Theologie. Aber ist nicht auch in diesem Stück sein Ergebnis zu modifizieren? — Immer wieder erhebt sich die Klage, daß bei Kant ein „schroffer Dualismus" vorliege zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen der Welt der Wissenschaft mit ihrer naturgesetzlichen Ordnung und der sittlichen Welt mit ihrer Freiheit. Die Schroffheit dieser Gegenüberstellung erklärt sich daraus, daß Kant bei seiner Bestimmung dessen, was Wissenschaft ist, ganz wesentlich von dem Gedanken an die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft geleitet ist. Dazu bilden ja in der Tat die sittlichen Anschauungen einen scharfen Gegensatz, der nur dadurch erträglich wird, daß jene Welt der Naturwissenschaft zur bloßen Erscheinungswelt herabgesetzt ist.

Aber so berechtigt es ist, daß Kant die beiden Extreme des naturwissenschaftlichen Erkennens und des sittlichen Denkens scharf miteinander kontrastiert, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß Mittelglieder zwischen ihnen bestehen. Auf eines dieser Bindeglieder hat Kant selbst hingewiesen. Die Naturwissenschaft sucht zwar alle Vorgänge der Natur nach mathematisch-berechenbaren Gesetzen zu erklären, aber schon sie kann bei der mechanischen Auffassung nicht stehen bleiben. Auf dem ganzen Gebiet des organischen Lebens kann sie den Zweckgedanken nicht entbehren, der im Begriff des Organismus selbst enthalten ist. Nur wenn sie den Zweckgedanken wenigstens als einen regulativen Begriff anwendet, kann sie dieses ganze Gebiet für unser Erkennen ordnen. — Weniger hat dagegen Kant seine Aufmerksamkeit auf die Geistes- und Geschichtswissenschaften gelenkt. Aber gerade in ihnen haben wir ein Gebiet, auf dem mit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erklärung noch weniger auszukommen ist. Ein ganz anderes Verfahren muß hier angewendet werden: das Sichhineinleben in das geschichtliche Leben ist grundlegend für die geschichtliche Wissenschaft; und nur durch das Beziehen der geschichtlichen Vorgänge auf Werte, die auch uns noch als solche verständlich sind, ist eine Auswahl des „geschichtlichen" Stoffs, ein wirkliches Verstehen seiner Bedeutung und ein übersichtliches Ordnen der verworrenen Bewegungen möglich. — Achten wir auf diese Verschiedenheit der Wissenschaftsgebiete, so erhalten wir nicht

den scharfen Schnitt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, den Kant gemacht hat, sondern eine Stufenleiter, die von der mathematischen Erkenntnis der Natur zur Betrachtung der organischen Natur mit ihren Naturzwecken, von da zur Erkenntnis des geistig-geschichtlichen Lebens und endlich zur sittlich begründeten Glaubenserkenntnis hinansteigt. Bei dieser Stufenleiter wird aber doch die Unterscheidung zwischen dem auf der Nötigung der Wahrnehmung und des Denkens beruhenden theoretischen Erkennen und zwischen dem auf Wertungen ruhenden praktischen Vernunfterkennen nicht einfach aufgehoben. Vielmehr gerade dadurch wird jene Stufenleiter hergestellt, daß in der Erkenntnistätigkeit in fortschreitendem Maß die Wertbeurteilung aufgenommen wird. — Damit aber stellt sich auch die Glaubenserkenntnis anders dar als bei Kant: sie ist nicht etwas plötzlich und zusammenhanglos Eintretendes, sondern sie ist der krönende Abschluß für jene Stufenleiter des Erkennens. Schon die unteren Stufen weisen hin auf jene Zusammenfassung in einer höchsten Einheit.

Damit erhebt sich aber zugleich auch der unabweisbare Versuch, eine einheitliche Weltanschauung in der Weise zu gestalten, daß die Erkenntnis der unbelebten und belebten Natur, sowie des geschichtlichen Lebens der Glaubenserkenntnis unter- und eingeordnet wird. An vielen Punkten zwar wird diese Aufgabe immer unlösbar bleiben: es gibt viele Tatsachen in Natur und Geschichte, angesichts deren wir auf ein direktes teleologisches Verstehen im Zusammenhang unseres Glaubens verzichten müssen, vielmehr uns nur aus der starren Welt der Massen und aus der Unerbittlichkeit des Laufs der Geschichte durch ein kühnes Dennoch, das doch nicht unsere Tat, sondern durch begeisternde Offenbarung geweckt ist, in die Welt des Glaubens zu flüchten vermögen. — Aber an andern Punkten läßt sich doch die Natur- und Geschichtswelt als Mittel für Gottes Endzweck verstehen. Daher der immer wieder sich erneuernde Versuch, in einer Spekulation diese Einfügung der Welt in den höchsten göttlichen Endzweck darzulegen! Und ermutigt uns dazu nicht Kant selbst, wenn er der Physikotheologie ihren Abschluß in

der Ethikotheologie verheißt (vgl. den Anhang zur „Kritik der Urteilskraft")? Spricht er doch sogar selbst die stille Hoffnung aus, „es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftsvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" (Kr. der pr. Vernunft ed. Kehrbach S. 110). — Aber im voraus läßt sich aus Kants ganzer Arbeit entnehmen, daß diese Spekulation nicht, wie Hegel meinte, eine rein logische Entwicklung der Weltidee sein kann, sondern ein von Wertungen getragenes Weltverständnis, daß sie, mit einem Wort, eine Spekulation des Glaubens sein muß. Versuche einer solchen sind in keiner Weise zu verbieten, wenn sie sich nur klare Rechenschaft geben über die Provenienz der Positionen, von denen sie ausgehen, und sich kritisch ihrer Grenzen bewußt bleiben. Beides aber lehrt uns kein anderer so wie Kant.

3. Eine nicht geringe Zahl von Punkten hat sich uns ergeben, in denen die Theologie über Kant hinausstrebt und in denen in der Tat eine Modifikation der Kantschen Philosophie notwendig erscheint. Und doch! gerade das, was wir zuletzt besprochen, hat uns daran erinnert, wie häufig Kant selbst mit dem Reichtum seiner Gedanken, der zu groß war, um überall zur völligen Zusammenstimmung gebracht werden zu können, uns gewisse Andeutungen gibt, in welcher Richtung wir über ihn selbst hinauszugehen haben. — Und in einem noch umfassenderen Sinn können wir sagen: bei aller Freiheit Kant gegenüber halten wir uns doch stets auf seinem Boden. Hätte er, in der Weise des Aristoteles, ein System der Gott-Welt-Philosophie entworfen, so müßten auch bei ihm den Lehren, in quibus magister tenetur, diejenigen gegenübergestellt werden, in quibus magister non tenetur. Aber Kant hat die Philosophie ausgestaltet zur kritischen Untersuchung der wesentlichen Geistesbetätigungen des Menschen, d. h. zur methodischen Arbeit. Kant wollte nicht eine Philosophie, sondern er wollte philosophieren

lehren. Darum kommt es auch weniger darauf an, daß wir einzelne Resultate seiner Philosophie annehmen und in der Theologie verwerten, als darauf, daß wir uns auf den *Boden* seiner Arbeitsmethode stellen. In dieser Beziehung vor allem sind wir Kantianer und dürfen sagen, daß er der magister der neueren Theologie ist, und daß ein tenere magistrum möglich ist, auch wenn man von seinen Resultaten abweicht.

Wenn aber die Philosophie in diesem Sinn verstanden wird, so ist auch klar, daß die *Theologie in allewege der Philosophie bedarf.* Es ist ein törichter Gedanke, wenn man meint, dieses Band könne zerschnitten werden. Es war z. B. auch ein recht borniertes Verständnis der Ritschlschen Theologie, wenn einige *diese* Wirkung von ihr erhofften oder fürchteten. Die systematische Theologie muß doch immer wieder Fühlung suchen mit der Gedankenwelt unserer Zeit, wie sie in der Philosophie sich wiederspiegelt. Ja mehr als das! Sie muß *selbst* immer wieder *hinein in die philosophische Arbeit*; denn ein wissenschaftliches Verständnis des christlichen Glaubens, seiner Gründe und seines Inhalts, ist nur zu gewinnen im Zusammenhang mit der methodischen Erforschung unseres Geisteslebens und seiner wesentlichen Funktionen. Eine solche Philosophie aber hat nicht die Art jener φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη, die ihren Glauben dem christlichen entgegensetzt, sondern sie ist eine Helferin zur klaren Erkenntnis von Art und Inhalt unseres Glaubens, eines jener Mittel, das der Christ gebrauchen darf und soll nach dem Grundsatz: πάντα ὑμῶν.

Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transzendenz als religiöses Erlebnis.

Von

Th. Steinmann,

Dozent am theol. Seminar in Gnadenfeld.

Zu den fundamentalen Vorstellungen des christlichen Glaubens gehört die Idee von Gott als lebendiger Persönlichkeit; daran kann kein Zweifel sein. Wo im Interesse der Frömmigkeit vor der modernen Wissenschaft, der profanen oder der theologischen, als vor einer glaubenzerstörenden Macht gewarnt wird, faßt sich darum auch alles Bedenken gern in den Vorwurf zusammen, diese moderne Wissenschaft raube uns den lebendigen persönlichen Gott. Entweder dränge sie ihn ganz und gar aus der Welt und unserer Erfahrung heraus; nirgends sei er mehr in seinem lebendigen persönlichen Walten gegenwärtig, und es bleibe höchstens die ganz abgeblaßte Idee einer vollständig transzendenten Wesenheit bestehen. Oder es werde die göttliche Macht so vollständig in diese Welt hineingenommen, daß sie sich mit dem wirksamen Weltganzen identifiziere; auch so aber gehe die eigenwirksame lebendige Gottpersönlichkeit verloren, der ja doch ein freies Walten in der Welt und eine die Welt transzendierende selbständige Existenz wesentlich sei. Also entweder neben der entgotteten Welt die Idee einer nur transzendenten verborgenen Macht, oder eine bis zur völligen Immanenz der Gottheit durchgottete Welt; auf keinen Fall aber eine lebendige Gottpersönlichkeit, die in ihrem innersten Bestand der Welt transzendent doch zugleich in ihr lebendig wirke und walte.

Wir halten diesen Vorwurf nicht für berechtigt. Die Ueberzeugung von Gott als einer lebendigen, in der Welt waltenden und zugleich ihren Bestand transzendierenden Persönlichkeit scheint uns durch keinerlei wissenschaftliche Aneignung der Erfahrung in Frage gestellt[1]). Es kommt nur darauf an, daß man all diese eng zusammengehörigen religiösen Vorstellungen: Gottes Persönlichkeit, die Lebendigkeit seines persönlichen Waltens, seine Transzendenz und seine Immanenz richtig erfaßt. Und „richtig", das soll hier nicht heißen „philosophisch richtig" d. h. so, wie es sich von den Voraussetzungen der wissenschaftlichen Forschung aus etwa nahe legen könnte. Vielmehr meinen wir damit „theologisch richtig" d. h., wie es der religiösen Erfahrung entspricht. Das eben erscheint uns, abgesehen von mancherlei erkenntnistheoretischer Verwirrung, als die letzte Ursache der apologetischen Not, die an diesem Punkte vielfach herrscht, der Beklemmungen, die man den Resultaten der Wissenschaft gegenüber empfindet, und der verzweifelten Fechterkunststückchen, mit denen man sich zu helfen sucht: man geht von falschen dogmatischen Voraussetzungen aus. — Aber auch die Glaubenslehre fordert in ihrem eigenen Interesse immer erneute Bemühungen um eine zutreffende Erfassung dieser religiösen Vorstellungen. Je gewisser es ist, daß es sich hier um zentrale Ideen der christlichen Ueberzeugung handelt, um so dringender ist diese theologische Pflicht ihrer immer klareren Erfassung. Man müßte denn annehmen, daß wir in diesem Punkte schon fertig sind und der dogmatischen Weiterarbeit nicht bedürfen. Unsere Meinung ist das nicht. Vielmehr will es uns so scheinen, als sei hier für die Dogmatik noch mancherlei zu tun. Schon die apologetische Misere, die wir soeben erwähnten, ist uns dafür Beweis genug. Die folgenden Darlegungen wollen darum versuchen, zur klareren Herausstellung jener Ideen einen Beitrag zu liefern.

1) Vgl. 12. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 429 f.: „Das Bewußtsein der vollen Wirklichkeit Gottes". Daß keinerlei wissenschaftliche Aneignung der Erfahrung dem Gottesglauben etwas anzuhaben vermag, ist dort allerdings nicht direkt ausgeführt. Es bedürfte das ohne Zweifel weiter ausholender erkenntnistheoretischer Erwägungen. Dort setzten wir uns nur mit bestimmten Resultaten der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auseinander.

I.

Daß Gott Persönlichkeit ist, kann in zweifacher Weise verstanden werden und wird auch tatsächlich je nach der Reife der religiösen Erkenntnis bald in diesem, bald in jenem Sinne verstanden. Oder es gehen wohl auch beide Persönlichkeitsvorstellungen durcheinander. So finden wir es vielfach im Zusammenhange der christlichen Ueberzeugung von Gott. Dabei fehlt dann leicht ein deutliches Gefühl für den prinzipiellen Unterschied der einzelnen Bestandteile der religiösen Gesamtvorstellung, und dann zugleich auch die unmittelbare Betonung desjenigen, was an der christlichen Idee der Persönlichkeit Gottes wesentlich und bedeutsam ist, im Unterschied von anderen, zugleich anders gearteten und unwesentlichen Elementen. Darin aber kommt eine gewisse Unsicherheit des christlichen Bewußtseins zum Ausdruck, sofern hier ganz gleichmäßig gewertet wird, was tatsächlich nicht nur irgendwie von einander verschieden ist, sondern ganz direkt verschiedenen Stufen des religiösen Glaubens angehört.

Der unseres Erachtens bedeutsame Unterschied, welcher hier mehr beachtet werden sollte, als es geschieht, ist derjenige zwischen einer geistigen und einer psychischen Persönlichkeits-Idee Gottes resp. einer geistigen und einer mythologisierenden Auffassung Gottes als Persönlichkeit. In doppelter Hinsicht also handelt es sich hier um einen tiefgreifenden Unterschied: einmal hinsichtlich des Inhaltes der Gottesvorstellung, sodann was die innere Art des geistigen Verhaltens betrifft, das diese Vorstellung trägt. Der inhaltlichen Differenz der Vorstellungen gaben wir soeben Ausdruck durch die Begriffe „psychische“ und „geistige“ Persönlichkeit; das verschieden geartete religiöse Verhalten suchten wir gegen einander abzugrenzen durch die Bezeichnungen „mythologisierend“ und „geistig“. Wir könnten letzteren Unterschied auch kennzeichnen, indem wir „mythologische Vorstellung“ und „Ueberzeugung“ einander gegenüber stellten. Beide Differenzen, jene inhaltliche und diese methodische, gilt es nun in ausführlicherer Darlegung zu entwickeln. —

Zunächst also: was meinen wir mit psychischer Persönlichkeitsidee und deren Anwendung auf Gott?

Unter psychischer Persönlichkeit verstehen wir ganz im allgemeinen eine bestimmte Form des seelischen Lebens. Sie findet sich nur im Bereich der Menschheit, und dort verschieden weit entwickelt. Die charakteristischen Merkmale der Persönlichkeitsform des seelischen Lebens sind bewußte Einheitlichkeit und Stetigkeit. — Irgendwelche Einheit ist alles einzelne Seelische; wenigstens ist es wohl die nächstliegende Annahme auf Grund seiner zusammenstimmenden Lebensäußerungen, daß irgend eine Einheitlichkeit diesen Erscheinungen zu Grunde liegt. Aber erst eine bewußte Einheit nennen wir Person. Solange bei einem Menschen das Einheitsbewußtsein erst im Werden ist, ist er noch nicht, sondern wird erst eine Person. Und wo bei einem Menschen das Einheitsbewußtsein gestört ist, reden wir, eben weil es sich um einen Menschen handelt, von psychischer Störung. Wo sich aber weiter bei einem Menschen nur Einheitsbewußtsein und keine psychische Stetigkeit findet, da ist wohl eine Persönlichkeit, aber eine unfertige. Es fehlt eben noch der andere Charakterzug des ausgereiften Persönlichkeitslebens. Persönlichkeit ist z. B. das Kind und der Naturmensch, sofern sie beide Einheitsbewußtsein besitzen; in ihren seelischen Lebensäußerungen aber sind sie vom Augenblick und seinen Impulsen abhängig. Neben der Einheit des Selbstbewußtseins steht also hier eine eigentümliche Zerfahrenheit des seelischen Lebens. Freilich keine absolute Zerfahrenheit. Eine gewisse Stetigkeit macht sich auch hier bemerkbar, die Stetigkeit nämlich des zum Bewußtsein erwachten Selbstbehauptungstriebes. Dieser selbst aber äußert sich ziemlich dissolut. Bei der ausgereiften Persönlichkeit tritt an Stelle dieser Zerfahrenheit die Stetigkeit zusammenfassender Absichten und Pläne, bestimmter Grundsätze u. dergl. Zum Einheitsbewußtsein tritt hinzu jene Stetigkeitseinheit, die ein Produkt der Willensanstrengung und Selbstzucht ist. Hier werden mit zäher Energie, d. h. mit einer dauernden Zusammenfassung aller Begehrungskraft weitausschauende Pläne, die einer konzentrierten Betätigung der Intelligenz entsprungen sind, stetig verfolgt. Je nach der Verschiedenheit dieser bestimmenden Einheitsrichtungen gestalten sich die diskreten persönlichen Individualitäten und Charaktere.

Jene primitive Form der Persönlichkeit ließe sich bezeichnen als Naturpersönlichkeit, diese gereiftere als Kulturpersönlichkeit oder etwa auch geschichtliche Persönlichkeit. Während die erstere am Anfang des menschlichen Daseins steht, wo es sich aus dem untermenschlichen Seelischen als ein Eigenartiges heraushebt, ist die letztere ein Produkt der damit einsetzenden spezifisch menschlichen Entwicklung. Oder auch: der Mensch geht hervor aus der Hand der Natur als Naturpersönlichkeit und wird Kulturpersönlichkeit in der Zucht der Geschichte, deren Inhalt das gesamtmenschliche Kulturleben ist. Danach sind auch jene beiden Bezeichnungen gewählt: Naturpersönlichkeit und Kulturpersönlichkeit oder geschichtliche Persönlichkeit. — Eine eigentümliche Art differenz sollen diese beiden Bezeichnungen nicht andeuten. Es handelt sich vielmehr nur um Namen für verschiedene Entwickelungsstufen derjenigen Einheitlichkeitsform des seelischen Lebens, die sich nur bei Menschen findet und die wir psychische Persönlichkeit nannten.

In dem eben entwickelten Sinne Persönlichkeit ist nun jede Gottheit der polytheistischen Religionsstufe d. h. also psychische Persönlichkeit, und zwar je nachdem bloße Naturpersönlichkeit oder Kulturpersönlichkeit. Die religiöse Niederung besitzt in ihren Dämonen und Gespenstern Wesen von derselben primitiv-persönlichen Art, wie sie den Menschen jener Stufe eigen ist; es sind wohl bewußtseinseinheitliche, aber nicht wirklich personaleinheitliche und individuelle Wesenheiten. Wo dagegen der Mensch selbst Kulturpersönlichkeit ist, sind es auch seine Götter. Schon aus dem Durcheinander des Polydämonismus heben sich wohl hie und da äußerlich mehr individualisierte, diskrete Gestalten ab. Diese gewinnen dann Schritt vor Schritt auch bestimmter ausgesprochene innere Eigenart, bis schließlich eine größere oder geringere Zahl in verschiedenen Graden der Bestimmtheit charakterlich herausgestalteter göttlicher Kulturpersönlichkeiten vor uns steht, eine jede von ihnen ein nach bestimmter Richtung entfalteter Kulturmensch.

Alle diese Mächte ragen nun freilich durch irgendwelche erstaunliche Eigenschaften generell göttlicher oder individueller Art über das menschliche Niveau empor, durch übermenschliche Lebensdauer, Schönheit, Kraft, Weisheit u. dergl. Aber auch, wo der

Polytheismus in dieser Richtung sein Höchstes erreicht, ist doch nirgends mehr vorhanden als eine durch solche Einzelzüge gesteigerte menschliche Kulturpersönlichkeit. Nirgends durchbricht die polytheistische Gottpersönlichkeit wirklich die Formen des seelischen Persönlichkeitslebens, wie sehr sie auch deren Umrisse ins Gewaltige steigern mag. Selbst die individuelle Körperhaftigkeit eines menschlichen Organismus gehört hier ja mit zur persönlichen Existenz der göttlichen Mächte [1]). Es ist darum höchst zutreffend, wenn man jene persönlichen Gottheiten des Polytheismus als vergrößerte Menschen bezeichnet hat.

Wir gehen nun über zu der — kurz bezeichnet — methodischen Seite der Sache. Unsre Behauptung war, diese inhaltliche Eigentümlichkeit der Gottesvorstellung stehe im Zusammenhang mit einer bestimmten Art, sich Vorstellungen von Gott zu bilden, die wir als mythologisierende von einer geistigen unterschieden.

Zweierlei Eigentümlichkeiten dieser mythologisierenden Denkweise sind für uns hier von Bedeutung. Die erste dieser Eigentümlichkeiten findet ganz unmittelbar in der Bezeichnung ihren Ausdruck, die wir zur Kennzeichnung dieser Denkweise gewählt haben. Sie hat ihren Namen von dem bunten und verschlungenen Rankenwerk der Mythen. In diesen Erzählungen vom Tun und Treiben der Götter betätigt sich eine lebhafte anthropomorphisierende Phantasie. Es sind Dichtungen von allerlei Menschenschicksal, in eine übermenschliche Sphäre verlegt. Ihre letzte Wurzel ist eine naive Auffassung der Vorgänge des Naturlebens. Die ersten Anfänge davon finden wir schon in der religiösen Niederung, wenn dort alles von seelenartigen und insofern menschenähnlichen Naturgeistern belebt erscheint. Und was als anthropomorphisierende Naturdichtung seinen Anfang nahm, entwickelt sich dann zu manigfachen Erzählungen freier gestaltender Phantasie von allerhand menschlichem Tun der Götter. Nun gehört zwar nicht alle diese mythische Dichtung zur eigentlichen Substanz der Religion; es ist da vielerlei Phantasiegespinnst dabei, das die Göttergestalten des religiösen Glaubens nur ganz lose umflattert. Doch aber läßt

1) Götterbilder sind darum für diese Erfassung der Götter als Persönlichkeiten ganz wesentlich.

sich der Göttermythus nicht vom Götterglauben lösen. Sie bilden zusammen gleichsam einen Organismus, genährt von demselben Lebensblut. Eben dieselbe psychische Funktion, welche in dem mythologisierenden Rankenwerk lebt und treibt, eben die ist es auch, die jenen Gottheiten ihre anschauliche psychische Persönlichkeit gibt. Darum eben dient ja auch der Mythus der deutlicheren persönlichen Herausgestaltung der Gottheiten. Man vergleiche in der Hinsicht nur z. B. die mythenumrankten Gottheiten Griechenlands mit den halb gespenstischen, mythenarmen römischen Numina. So gehört das also alles in einen großen Zusammenhang, die mythologische Naturauffassung, die psychische Persönlichkeit der Götter und der frei dichtende Mythus, und erwächst alles aus derselben Wurzel. Und diese Wurzel ist eben jenes bald mehr naive bald mehr bewußte anthropomorphisierende Gestalten der Phantasie. Sind die göttlichen Persönlichkeiten vergrößerte Menschen, so sind sie das auf Grund einer eventuell idealisierenden phantasiemäßigen Uebertragung der Züge des menschlichen Persönlichkeitslebens auf die jenseitigen Mächte.

Neben diesem dichterischen Anthropomorphisieren haben wir als zweiten Grundzug der mythologischen Denkweise folgendes hervorzuheben. Jemehr diese Denkweise sich unverworren mit anderweitigen religiösen Stimmungen auslebt, umsomehr gelten diese ihre Anthropomorphismen als eine direkte Beschreibung der göttlichen Existenz. So ist die Gottheit wirklich, wie sie hier geschildert wird. Genau so, wie man das persönliche Sein eines Menschen durch Beschreibung seiner Körperbeschaffenheit, seines Charakters, seiner Lebensstellung und seiner Fähigkeit nach allen Richtungen ausschöpft, so ist es auch mit jenen persönlichen Gottheiten. Man weiß, wie sie aussehen und wie sie in ihrem innersten Wesen beschaffen sind. — Und solche Nahebringung der göttlichen Mächte ist nicht nur eine Sache des bloßen Mythus und seiner nicht mehr eigentlich religiösen Ausrankungen, sie ist nicht nur eine bloß poetische Vergegenständlichung. Vielmehr handelt es sich hierbei doch zugleich auch um eine religiöse Nahebringung der Gottheiten. So eben sind sie dem Menschen etwas Positives, Bestimmtes; er weiß nun genau, was er an ihnen

hat und wie er mit ihnen daran ist. Daneben freilich begegnen wir auch hier, namentlich wohl im Kultus, der Empfindung, daß es um das göttliche Wesen etwas Geheimnisvolles sei. Die eigentliche mythologische Tendenz aber ist diesem Geheimnisvollen nicht günstig und drängt es beständig zurück. Ihr liegt nun einmal an einem anschaulichen Erfassen der göttlichen Art; und das ist ja ohne Zweifel auch religiös bedeutsam, damit nicht alles in einem großen Nebel verschwimme. Es wird aber das klare Erfassen der göttlichen Personen von der mythologisierenden Denkweise auch gleich mit der Gründlichkeit einer genau zutreffenden, plastischen Beschreibung besorgt, die für das göttliche Geheimnis kaum mehr einen Raum läßt.

Soviel zunächst über den Begriff der psychischen Persönlichkeit und die mythologisierende Denkweise als eine phantasiemäßige Anwendung dieser Anschauung auf Gott. Eine wesentlich andere Bewandnis hat es mit der Idee der geistigen Persönlichkeit und der innerlichen überzeugungsmäßigen Beziehung dieser Idee zum Gottesglauben.

Wir beginnen auch hier mit einer allgemeinen Darlegung dessen, was unter geistiger Persönlichkeit zu verstehen ist.

Unter psychischer Persönlichkeit verstanden wir eine bestimmte Form des Seelenlebens. Wir reden überall von psychischer Persönlichkeit, wo sich die seelischen Funktionen in der Form des Einheitsbewußtseins vollziehen und wo sich mehr und mehr eine bewußte und beherrschende Stetigkeit der Funktionen herausgestaltet. Welcherlei Begehrungen und Strebungen dieses Einheitsbewußtsein erfüllen und der seelischen Stetigkeit die Richtung weisen, ist dabei ganz gleichgültig. Auch die weitere Klassifizierung: Naturpersönlichkeit und Kulturpersönlichkeit bezieht sich lediglich auf einen formalen Unterschied und sieht ganz ab von der Qualität des Gefühls- und Begehrungsinhaltes der betreffenden Subjekte. Auch Shakespeares Richard III. ist eine Kulturpersönlichkeit im Unterschied von irgend einem Naturkind, das seinen wechselnden Launen fast machtlos folgt. Denn das Charakteristische des Begriffes Kulturpersönlichkeit, wie wir ihn verstanden wissen wollen, ist jene willensmäßige Zusammenfassung des See-

lenlebens auf bestimmte Ziele hin, aus der sich die Stetigkeitseinheit der ganzen Reihe auf einander folgender psychischer Aktionen ergibt; die beherrschenden Motive und erstrebten Ziele dagegen kommen für die Bildung des Begriffes Kulturpersönlichkeit ebenso wenig in Betracht, wie sie für die Bildung seines Oberbegriffs, desjenigen der psychischen Persönlichkeit, von Bedeutung waren. Die Zucht der Geschichte, von welcher oben die Rede war, ist die rein äußerliche, dank deren sich jeder Kulturmensch bis zu einem gewissen Grade vom Wilden unterscheidet, sei er nun im übrigen ein Philister, ein Verbrecher oder ein Geistesmensch.

Von ganz anderen Gesichtspunkten aus vollziehen wir die begriffliche Unterscheidung, wenn wir von geistiger Persönlichkeit reden im Unterschied von natürlichem Menschendasein. Diese Scheidung beruht gerade auf einer Berücksichtigung der maßgebenden Motive. Wir könnten auch sagen: es kommt hier nicht wie vorhin auf die Form des psychischen Geschehens an, sondern vielmehr auf seinen Inhalt. Eine psychische resp. Kulturpersönlichkeit kann darum je nach ihrer inneren Beschaffenheit entweder dem Gebiet der Natur oder dem des geistigen Personenlebens zugerechnet werden. Denn seelisches Leben, das sich gleicherweise in der Form des psychischen Persönlichkeitslebens oder als Kulturpersönlichkeitsleben abspielt, kann doch seinem innersten Motivgehalt nach bis zur Gegensätzlichkeit verschieden geartet sein.

Es unterscheidet sich nun das geistige Personenleben vom natürlichen Leben kurz gesagt dadurch, daß hier eine *innere* Fühlung gewonnen ist mit den bewegenden Aufgaben der Geschichte. Unter jenen bewegenden Aufgaben der Geschichte verstehen wir alles das, worum die geschichtliche Menschheit als ganzes gerungen hat, nämlich die sittliche Gestaltung des Lebens, seine künstlerische Aneignung und Verklärung, seine Befreiung, Bereicherung und Erweiterung durch wissenschaftliche Arbeit, die Sicherung seines geistigen Bestandes durch alle die Hilfsmittel der Zivilisation, seine religiöse Festigung und Gründung. Mit diesen innersten Triebkräften der Geschichte gewinnt das Individuum innerliche Fühlung, indem ihm diese Aufgaben in der Form innerlich bejahter Pflicht seine hauptsächlichste und innerlichste Angelegenheit

werden. Die geistige Persönlichkeit hat ihren Mittelpunkt an dieser ihrer Aufgabe; das natürliche Leben dagegen, auch wo es als psychisches oder im besonderen kulturpersönliches gelobt wird, hat seinen Mittelpunkt am Selbsterhaltungstriebe. Hier konzentriert sich alles, wenn es sich nämlich in der Form der Kulturpersönlichkeit konzentriert, um ein individuelles Begehren, dort um das Bewußtsein bestimmter Aufgaben und Pflichten. Diesen zu dienen, das ist die Art und Weise, wie sich die geistige Person behauptet.

Ja noch mehr, sie behauptet sich nicht eigentlich so, sondern sie gewinnt sich so erst selbst. Und das nun bedeutet eine weitere Differenz zwischen natürlichem Dasein und geistigem Personenleben. Während das natürliche Dasein, auch wo es psychische Persönlichkeitsform besitzt oder die noch einheitlichere Form der Kulturpersönlichkeit, im wesentlichen ein zuständliches ist, mag es im einzelnen noch so viel Ziele erstreben, ist das Leben der geistigen Persönlichkeit seiner eigenen innersten Substanz nach ein teleologisches; es ist nicht eigentlich seiner innersten Substanz nach, sondern es wird. Es hängt das innerlichst mit seiner ganzen Art zusammen, sofern hier im Mittelpunkt eine Aufgabe steht, deren restlose Lösung immer Aufgabe bleibt. Und dementsprechend gehört zur Vollkommenheit des geistigen Persönlichkeitslebens grade auch ein lebhaftes Bewußtsein davon, daß es nicht fertig ist, sondern sich noch immer zu gewinnen sucht. Darum läßt es sich auch garnicht als erreichter Zustand beschreiben, sondern nur das läßt sich angeben, was zu werden es sich müht, in welcher Richtung es strebt.

Außerdem ist ein eigentümlicher Charakterzug des geistigen Persönlichkeitslebens darin zu erblicken, daß es, auch als Gesamtheit betrachtet, im Unterschied vom natürlichen Gesamtleben in eigentümlicher Weise unfertig ist. Diese Unfertigkeit besteht in der Zerklüftung des geistigen Gesamtlebens. Wir meinen damit folgendes. Das natürliche Leben wird, innerlich betrachtet, in lauter individueller Vereinzelung geführt. Es handelt sich hier um lauter sich selbst behauptende Einzelpunkte, zwischen denen etwa gleiche Interessen nur eine ganz äußerliche, Gefühle der Sympathie nur eine zufällige innere Beziehung herstellen. Grade so

aber ist das natürliche Leben in seiner Art fertig. Es entspricht ganz und gar seiner inneren Beschaffenheit, daß es sich als eine Menge widerstrebender Individuen darstellt; denn ihm ist ja die bloße Selbstbehauptung grundwesentlich, und die lebt sich eben in solcher Weise aus. Anders das geistige Personenleben. Das geistige Personenleben wird an jedem einzelnen Punkt gerade nicht aus solcher Vereinzelung heraus gelebt und kann gar nicht so gelebt werden. Sein Mittelpunkt ist jeweilen eine geschichtliche Aufgabe; es entzündet sich an einem gemeinschaftlich Menschheitlichen. Darum ist es in seiner innersten Wurzel Gemeinsamkeitsleben. Es kann gar nicht sein ohne Gemeinschaft, d. h. es wirkt stets gemeinschaftbildend, ja in seiner innersten Tendenz ist es sogar geradezu universal menschheitlich. Trotzdem nun ist der Widerstreit im Bereich des geistigen Persönlichkeitslebens nicht minder stark, wie der Kampf ums Dasein auf natürlichem Gebiet. Man denke da etwa an den nicht enden wollenden Widerstreit zwischen Frömmigkeit und wissenschaftlichem Wahrheitsstreben, sittlicher Forderung und ästhetischer Lebensverklärung. Gewiß ist vieles davon Folge der persönlichen Unfertigkeit der Einzelnen, auch sofern sie natürliche Selbstbehauptung mit ihrem geistigen Streben vermengen. Zu dieser Unfertigkeit an jedem einzelnen Punkt tritt aber hinzu eine Unfertigkeit des Ganzen, die in einer scheinbar unvermeidlichen Einseitigkeit der verschiedenen Richtungen besteht, in welchen das geschichtliche Geistesleben sich entwickelt. Solcher Widerstreit war natürlich für das andere Gebiet des Daseins, hier dagegen muß er als eine Unfertigkeit bezeichnet werden, eben wegen jener oben gekennzeichneten universalen Tendenz des geistigen Personenlebens. Dann gilt aber auch vom Gesamtbestande des geistigen Persönlichkeitslebens, daß es, im Unterschied vom Gebiet des Natürlichen, keinen fertigen Zustand darstellt, sondern seiner innersten Substanz nach ein Werdendes ist. —

In welcher Weise nun findet dieser Inhalt des menschlich-geistigen Personenlebens eine Anwendung auf Gott? Auf der Stufe des Polytheismus und Dämonismus deckte sich die religiöse Vorstellung von den Göttern inhaltlich im wesentlichen mit der psychischen Persönlichkeitsart der betreffenden Stufe; es waren

nur einige Merkmale hinzugefügt, die nicht eine eigentliche Durchbrechung dieser Vorstellung bedeuteten, vielmehr nur eine gewisse „Vergrößerung“ der Anschauung mit sich brachten. Ist Gott als geistige Person in der nämlichen Weise dem geistigen Personenleben des Menschen inhaltlich identisch, und will seine Bezeichnung als geistiger Person eben das zum Ausdruck bringen, so daß man auch hier den persönlichen Gott mit Recht einen vergrößerten Menschen nennen könnte? Die Antwort auf diese Frage kann nur verneinend lauten. Gott ist nicht in demselben Sinne geistige Person, wie die Gottheiten des Polytheismus psychische Personen sind. Gott ist geistige Person, das bedeutet nicht: er ist ein Wesen von genau derselben Lebensform wie die Menschen. Durch die Bezeichnung Gottes als geistige Person wird vielmehr eine andersartige Beziehung zwischen Gott und dem geistigen Personenleben zum Ausdruck gebracht, nicht eigentlich eine formale Identität des Göttlichen und Menschlichen, sondern ein ursächliches Verhältnis. Immerhin aber umschließt dieses ursächliche Verhältnis Gottes zum menschlichen Geistesleben, wenn auch nicht eine begriffliche Identität, so doch den Gedanken einer gewissen qualitativen Gleichwertigkeit des betreffenden menschlichen und des göttlichen Lebens. Führen wir das soeben Angedeutete weiter aus!

Zunächst also handelt es sich hier nicht darum, daß von Gott direkt die betreffende menschliche Daseinsform ausgesagt würde, wie es bei Anwendung des psychischen Persönlichkeitsbegriffes auf die göttlichen Mächte des Polytheismus der Fall ist. Hier kann es sich auch gar nicht darum handeln. Das geistige Personenleben des Menschen ist nicht von der Art, daß es eine solche direkte Anwendung auf Gott zuließe. Man würde ja dann auf Gott die diesem menschlichen Persönlichkeitsleben nach seiner eigenen Selbstbeurteilung w e s e n t l i c h eignende Unabgeschlossenheit mit übertragen müssen, jenen Charakter des Nichtfertigseins, sondern immer nur Werdens. Also die ganze niemals zuständliche, sondern stets teleologische Art des geistigen Personenlebens verbietet solche direkte Uebertragung seiner Grundzüge auf Gott. Darum, wenn Gott z. B. die geistigen Charakterzüge der Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit beigelegt werden, so will

das jedenfalls nicht sagen, daß er wahrhaftig, heilig und gerecht sei irgendwie in der Art, wie wir es sind, die wir das alles immer nur mehr und mehr annähernd werden.

Nun handelt es sich ja aber bei der Erfassung der polytheistischen Gottheiten als psychischer Persönlichkeiten auch nicht um eine bloße Uebertragung, sondern zugleich oft genug um eine gewisse Steigerung der menschlichen Lebensform bei ihrer Anwendung auf die Götter. Enthält vielleicht der Glaube an Gott als geistige Persönlichkeit auch eine solche steigernde Uebertragung? Das wäre dann etwa in der Weise zu denken, daß alles, was vom menschlichen Persönlichkeitsleben beständig als Ziel erstrebt wird, Gott als vollendet gedachte Eigenschaft beigelegt würde. Auch dies aber trifft nicht zu. Es ist vielmehr ganz unmöglich, irgend einen Zug des werdenden menschlichen Persönlichkeitslebens, auch wenn derselbe als vollendet gedacht ist, direkt von Gott auszusagen als einen inneren Charakterzug seines göttlichen Persönlichkeitslebens. Denn gesetzt einmal, wir könnten uns von geistigem Persönlichkeitsleben menschlicher Art als einem abgeschlossenen und in sich vollendeten überhaupt eine Vorstellung machen, so würde diese Vorstellung doch jedenfalls die Idee des Gewordenseins, eines langen zurückgelegten Weges und überstandener Kämpfe in sich enthalten müssen, sollte sie für uns überhaupt noch vorstellbar sein. Man suche sich nur einmal einen wirklich vollendeten sittlichen Charakter oder einen durch und durch wissenschaftlich wahrhaftigen oder ästhetisch bereicherten und veredelten Menschen ohne das Gewordensein zu denken, also mit Weglassung all des Widerstandes und Gegensatzes, woran sich seine Kraft erprobt hat! Von alle dem muß nun aber gerade abstrahiert werden, wenn jene Vorstellung vollendeten geistig persönlichen Daseins auf Gott ihre Anwendung soll finden können. Er ist eben doch nicht erst Persönlichkeit geworden.

Daß die religiöse Ueberzeugung von Gott als einer geistigen Persönlichkeit nicht eine und sei es auch sie steigernde Anwendung der Züge des menschlichen Persönlichkeitslebens auf Gott bedeutet oder bedeuten kann, dieser Einsicht erwächst noch eine Befestigung, wenn wir Gott wirklich zu allem werdenden geistigen Persön-

lichkeitsleben d. h. zum Ganzen des geschichtlichen Geisteslebens in religiöse Beziehung glauben setzen zu dürfen. Wie wir uns schon aussprachen, wird dieses Ganze zwar zusammengehalten durch den charakteristischen gemeinsamen Zug der überzeugungsvollen, selbstlosen Hinwendung zum Dienst einer geschichtlichen Aufgabe, ist dabei aber in seiner empirischen Erscheinung reich an inneren Gegensätzen und Widersprüchen. Und nun versuche man einmal, die Grundzüge dieses uns geschichtlich bekannten, innerlich bis zu Gegensätzen differenzierten Gesamtpersönlichkeitslebens auf Gott anzuwenden als Grundzüge seines Persönlichkeitslebens. Es ist schlechthin unmöglich. Entweder wir vollziehen diese Anwendung direkt; dann müßten wir auf Gott alles mögliche von inneren Strebungen zusammentragen, was sich wohl in einer gemeinsamen Grundtendenz zusammenfindet, in der Auswirkung aber weit auseinander geht. Das hieße aber Gott in die Wirrnisse des noch unfertigen und darum in sich entzweiten, werdenden Geisteslebens hinabziehen. Oder wir suchen bei der Anwendung auf Gott dieses geistige Gesamtleben aus der Unvollendung in die Vollendung zu steigern, und dann müßten wir uns ein Geistesleben ausdenken, das all die sich annoch widerstrebenden Tendenzen des geistigen Lebens als eine widerspruchslose Einheit umfaßt, eine Anschauung, die wir gar nicht vollziehen können.

So ergibt sich uns auf jede Weise, daß die Bezeichnung Gottes als geistiger Persönlichkeit nicht als eine, sei es direkte, sei es steigernde Anwendung der Grundzüge des menschlichen Geisteslebens auf ihn gemeint sein kann. Nicht nur also bedeutet Persönlichkeit im geistigen Sinn etwas ganz anderes, als der Begriff „psychische Persönlichkeit" ausdrückt; es hat außerdem mit der Anwendung dieses Begriffes auf Gott auch eine ganz andere Bewandtnis als mit der Erfassung der göttlichen Mächte nach dem Bilde psychisch-persönlichen Daseins. Die Wendung: Gott, als Persönlichkeit gefaßt, sei einfach ein vergrößerter Mensch, dort ganz angebracht, ist darum hier nicht am Platze.

Was sonst meint denn aber die Bezeichnung Gottes als Persönlichkeit im geistigen Sinne, wenn nicht dieses darunter verstanden werden kann, was sich in Analogie mit der psychischen Per-

sönlichkeitsfassung Gottes am meisten nahelegt? Wir sagten es oben schon: in der Bezeichnung Gottes als geistige Persönlichkeit findet eine eigentümliche ursächliche Beziehung Gottes zum geistigen Personenleben der Menschheit ihren Ausdruck. Das gilt es jetzt näher auszuführen.

Wo geistiges Persönlichkeitsleben unter dem Zeichen der Frömmigkeit steht, da ist es getragen von der Ueberzeugung, von Gott gefordert zu sein. Das ist aber eine Art ursächlicher Beziehung Gottes zu diesem Persönlichkeitsleben. Besonders innig gestaltet sich dieses ursächliche Verhältnis für den christlichen Glauben. Unsre christliche Ueberzeugung ist wohl auch, daß Gott geistiges Personenleben fordert. Aber er fordert es nicht nur, er wirkt es auch selbst. Nur durch seine Wirkung ist es überhaupt ins Dasein getreten und tritt beständig nur durch seine Wirkung ins Dasein, wo immer es im einzelnen Falle zum Dasein kommt. Alles sich Emporringen geistigen Lebens erscheint hier nicht als eine vereinzelte nur individuelle Bemühung an einem vereinzelten Punkte oder in seiner Gesamtheit als eine nur menschliche Bemühung, sondern es ist eine Wirkung der eine ganze Welt solchen Lebens überall fordernden und wirkenden Gottheit. Darum eben ruht all das Streben und Kämpfen der im Werden befindlichen geistigen Personen, einer Uebermacht von Widerstand und der Riesengröße der Aufgabe zum Trotz, auf Felsengrund; die Macht, welche eine Macht über alle Welt ist, befindet sich ja hier am Werke. Und das eben ist der Sinn des Glaubens an Gott als eine geistige Persönlichkeit, diese Zurückführung alles geistigen Persönlichkeitslebens auf ihn und diese Ruhe der einzelnen werdenden Persönlichkeiten in seinem allmächtigen Gnadenwillen.

Ihre Parallele auf der Stufe des Polytheismus hat diese ursächliche Beziehung Gottes zum menschlichen Persönlichkeitsleben nicht in der psychischen Persönlichkeit eines Zeus, Indra oder Marduk. Vielmehr ist hier zu denken an die religiöse Beziehung jener Gottheiten zu den Gütern und Pflichten des staatlichen und kulturellen Lebens. Marduk als Volkskönig, Zeus ὅρκιος, Athena als Weisheitsgöttin und ähnliches, nicht die anthropomorphistischen Kulturpersönlichkeiten dieser Gottheiten sind als die Vorstufen der

Geistpersönlichkeit Gottes zu betrachten. Es bahnt sich ja auch grade in dieser religiösen Inbeziehungsetzung der göttlichen Mächte zum kulturellen Leben jene innere Vergeistigung derselben an, die sich schon dort anschickt, die Formen des psychischen Personenlebens wirklich zu durchbrechen, was hier aber nicht weiter verfolgt werden soll.

Diese ursächliche Beziehung Gottes zum geistigen Personenleben schließt nun aber für den religiösen Glauben doch auch eine gewisse inhaltliche Bestimmtheit des göttlichen Wesens in sich. Aehnliches findet sich ja schon dort, wo die Gottheit als Garantin äußerer Kulturgüter verehrt wird. Je mehr nun aber dasjenige innerlich gefaßt wird, was in der göttlichen Forderung begründet ist, um so mehr erscheint die göttliche Forderung als der Ausdruck eines entsprechenden inneren Wesens der Gottheit. Unser Glaube nun redet nicht nur von göttlichen Forderungen innerlichster Art; hier steht vielmehr die Idee der Gottesgemeinschaft im Zentrum. Darunter ist zu verstehen nicht nur eine Wechselbeziehung ganz äußerer Art von Vertrauen und Hilfe, auch nicht nur die viel innerlichere von Forderung und Gehorsam. Sondern darin besteht die Gottesgemeinschaft, daß Gott als Bewirker des geistigen Lebens einen Akt der Selbstmitteilung vollzieht. Oder auch: Gott fordert von uns ein Hineinwachsen in sein Leben, und das eben ist unser werdendes Personenleben.

Das scheint nun aber doch wieder auf die Art Aussagen über Gottes persönliches Dasein hinauszulaufen, wie wir sie oben glaubten ablehnen zu müssen. Doch es scheint wirklich nur so. Was wir dort ablehnten, war eine direkte Anwendung der Züge des werdenden oder auch im Ideal seiner Vollendung gedachten menschlichen Persönlichkeitslebens auf Gott. Das bleibt aber auch hier ausgeschlossen. Und zwar eben der Umstand schließt hier dergleichen von vorneherein aus, daß Gott der unerschöpflich reiche Wirker und Mitteiler solchen Lebens ist und eben damit seiner ganzen Art nach über all dieses von ihm gewirkte Leben hinausliegt. Und all die innere Gemeinschaft, die wir bei unserem inneren geistigen Wachstum an seiner Art gewinnen dürfen, ist ja doch gewiß nicht gemeint als ein wirkliches Vollauskosten seines

göttlichen Geisteslebens, sondern als ein teilnehmendes Hineinwachsen gleichsam nur in die Aehnlichkeit seines Bildes. Etwas Entsprechendes gilt ja schon von dem Christo Gleichgestaltetwerden des Christen. Auch das ist ja niemalen ein wirkliches Erreichen, sondern immer nur ein annäherndes Aehnlichwerden; es ist auch nicht eine Annäherung an ein in der Theorie erreichbares ideales Vorbild [1]), sondern es bleibt schon hier eine gewisse Artdifferenz des inneren Lebens bestehen, wie sie z. B. Schleiermacher in seiner Glaubenslehre begrifflich zu fassen versucht. In weit gesteigertem Maße gilt das von jenem Anteilnehmen an Gottes Leben oder der Mitteilung seines Lebens an uns, wie es sich in unserm Persönlichkeitwerden vollzieht. Es kommt ja hier noch diejenige wirkliche Artgleichheit in Wegfall, wie sie den menschlichen Erlöser mit den Erlösten verbindet, sofern sie beide jenes Leben als mitgeteiltes besitzen.

Wenn wir demnach auf Grund der Ueberzeugung, daß unser Geistesleben uns aus Gottes Lebensfülle mitgeteilt ist, Gott geistige Persönlichkeit nennen, so kann das also nicht bedeuten, daß wir nun doch wieder den Inhalt unseres geistigen Daseins, dasselbe vollendet gedacht, von Gott aussagen wollten. Sondern das will es bedeuten: wir suchen uns mittelst solcher Bezeichnung Gottes von seiner überschwänglichen Lebensfülle *in der Richtung* unseres sich vollendenden geistigen Persönlichkeitslebens eine ungefähre Vorstellung zu machen. —

Das eben Gesagte nun führt uns einen Schritt weiter in unsern Darlegungen. Handelte es sich im bisherigen um die ganz wesentliche inhaltliche Verschiedenheit zwischen der Vorstellung Gottes als psychischer Persönlichkeit und der Idee der geistigen Persönlichkeit Gottes, so stehen wir jetzt unmittelbar vor der Frage nach dem *methodischen* Unterschied zwischen der mythologisierenden und der geistigen Denkweise über Gott.

1) Mir will scheinen, diese durchaus unzutreffende Vorstellung kann sich immer nur dort einstellen, wo der ganze Ernst und die ganze Höhe und damit auch die ganze Schwere der religiösen Pflicht noch nicht aufgegangen ist. Es handelt sich hier schwerlich nur um eine Frage des historischen Verständnisses der Person Jesu.

Der mythologisierenden Denkweise galt das plastische anthropomorphisierende Bild der Gottheiten als eine wirkliche Beschreibung ihres realen Daseins. Die Götter sind, wie von ihnen geredet wird. Grade mittelst dieser Beschreibung erfassen wir sie in ihrem eigentlichen Sein. Der Glaube an Gottes geistige Persönlichkeit bedient sich bei seinen Aussagen über Gott ganz ähnlich klingender Wendungen. Doch ist hier ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein dafür vorhanden, daß alle solche Aussagen nicht eigentlich, sondern „symbolisch“ gemeint sind und darum nicht einer eigentlichen Beschreibung Gottes gleichkommen. Und dieses Bewußtsein für den „symbolischen“ Charakter aller Aussagen über Gottes Dasein wird um so klarer, je lebendiger die Unvergleichbarkeit Gottes mit allem Menschlichen empfunden wird. Die lebhafte Empfindung hierfür wächst aber ganz direkt aus der religiösen Erfahrung heraus, die mit der Erfassung Gottes als geistiger Persönlichkeit zusammenhängt. Wohl trägt auch die genauere Erkenntnis der Welt das ihrige dazu bei, daß Gott für unsere Vorstellung über alle menschlichen Maße hinauswächst. Der Einfluß dieses Faktors, grade auch für das religiöse Bewußtsein unserer Zeit, soll gewiß nicht verkannt werden. Wir brauchen uns aber auf den Streit über Recht oder Unrecht dieses Einflusses hier garnicht einzulassen. Denn auch die Religion ganz bei sich selbst entwickelt sich in derselben Richtung auf eine immer stärkere Betonung des Geheimnisvollen in Gott, das sich allem Begreifen nach menschlichen Maßstäben entzieht. Es ist das eine genuin religiöse Denkweise. Wie grade ein immer vollendeteres und tieferes Hineinleben in das von Gott gewirkte geistige Leben in dieser Richtung wirken muß, das eben war es doch, was wir uns soeben vergegenwärtigt haben. Und wenn wir davon redeten, daß alle Aussagen über Gott als den Forderer und Mitteiler alles geistigen Lebens aus dem Innern seiner eigenen Lebensfülle Versuche sind, diese göttliche Lebensfülle *in der Richtung* des sich vollendenden menschlichen Persönlichkeitslebens vorstellig zu machen, so hieß das doch nichts anders, als daß alle diese Aussagen über Gott nicht eigentlich, sondern „symbolisch“ gemeint sind.

Von dieser „symbolischen“ Art ist z. B. die Uebertragung

der Idee eines gerechten Richters auf den geistpersönlichen Gott. Wenn auf dem Standpunkt der mythologisierenden Denkweise diese Vorstellung auf Gott angewendet wird, so gilt das dort als eine wirkliche Seinsaussage über Gott und sein Tun. Von Gottes inneren Entschließungen scheint durch solche Aussage ein ganz zutreffendes Bild gewonnen, sowie auch von der Art, wie er seine Entschlüsse ausführt. Es ist bei Gott in beiden Hinsichten genau so wie bei einem gerechten Richter. Selbst ein Gesetzbuch, ein Richterstuhl und allerlei greifbarer Strafvollzug gehören hier eigentlich mit dazu. Anders, wo Gott im Zusammenhang mit dem geistigen Personenleben als gerechter Richter bezeichnet wird. Das ist dann nicht als eine wirkliche Seinsaussage über Gott gemeint, als ob er wirklich etwas Aehnliches an innerer Beschaffenheit wäre, wie ein idealer menschlicher Richter. Sondern hier wird dadurch zum Ausdruck gebracht, wie alle Entscheidung, und zwar eine sehr ernste und wahrhaftige, das Innerste des Menschen treffende Entscheidung von Gott allein abhängt. Und dieses sein Verhältnis zu uns wird nun *in der Richtung* desjenigen vorgestellt, was uns in den menschlichen Verhältnissen Analoges von denkbarster Vollkommenheit gegeben ist. Das heißt aber, die Bezeichnung Gottes als gerechter Richter ist nicht mythologisierend, sondern „symbolisch“ gemeint.

So ist es auch, wenn wir von Gottes „Zorn“ reden. Ganz sicher soll damit von Gott nicht der uns bekannte menschliche Affekt direkt ausgesagt werden. Ebensowenig, wenn wir uns der Wendung bedienen: „Gott haßt die Sünde“. Das so ganz wörtlich nehmen, das wäre die Art der mythologisierenden Denkweise. Sondern auch hier handelt es sich um einen Ausdruck für den bitteren Ernst des von Gott gewirkten geistigen Lebens, das kein Paktieren kennt und auf Entscheidung dringt. Und darum suchen wir uns Gottes Wesen *in der Richtung* desjenigen vorstellig zu machen, was uns von Aeußerungen ausgereiftester Entschiedenheit des Geistigen bekannt ist. Oder sollte es wirklich die Meinung sein, Gott durch Beilegung solcher Prädikate in die inneren Zornesaufwallungen unseres werdenden Geisteslebens herabzuziehen, denen so viel affektvolle Härte anhaftet und die mit so viel realem

Schmerzgefühl verbunden sind?

Ja selbst der Versuch, gleichsam den Inbegriff des geistigen Wesens Gottes durch das Wort „Liebe" zu erfassen, verleugnet nicht diesen „symbolischen" Charakter. Ganz unwillkürlich fügen wir hier der Liebe das Prädikat „sittlich" hinzu, um dadurch deutlich zum Ausdruck zu bringen, wie das menschlich G e g e b e n e zur Bezeichnung göttlicher Regung versagt. Ist doch mit dieser sittlichen Liebe Gottes nicht nur die uns wohl menschlich bekannte „versittlichte Liebe" gemeint. Aber auch nicht etwa nur das von allem werdenden Geistesleben unabtrennbare Mitteilungsstreben, das sich ja auch „sittliche Liebe" nennen läßt, soll in der uns menschlich bekannten Weise, freilich aufs Höchste gesteigert, als eine innere Regung in Gott wiedergefunden werden. Sondern er ist ja der erhabene Urheber und Mitteiler alles dieses geistigen Lebens mitsamt seinem Mitteilungsbedürfnis und seiner Mitteilungspflicht, auch mit all seinem Glück und seinem Ernst. Das Geistesleben, von dem all dieses herstammt, das ist mehr als alle uns bekannte sittliche Liebe, mag es auch in der Richtung des Vollkommensten, was wir davon kennen, gesucht werden. Darum stammelt selbst das Wort „sittliche Liebe" von Gott in der Sprache der religiösen Symbolik.

Es sei hier nun endlich noch auf eine Kennzeichnung des geistigen Wesens Gottes hingewiesen, die wohl am deutlichsten zeigt, wie es sich hier überall nicht um wirkliche Beschreibung, sondern um Fingerzeige handelt. Gott ist in seinem innersten Wesen „heilig". Durch seine Bezeichnung als „heilige Liebe" suchen wir wohl noch zu überbieten, was wir mit Hilfe des Richtung weisenden Wortes „sittliche Liebe" von ihm auszusagen versuchen. Dies Wort „Heiligkeit" führt uns nun scheinbar über alle Symbolik hinaus. Aber welchen Inhalt hat dieses Wort? Ist es nicht selbst ein großes Symbol eben für das spezifisch Göttliche an Gottes geistigem Personsein? Gegenüber allen Versuchen, bei einem einzelnen Symbol stehen zu bleiben, als bringe es uns mehr als nur eine bestimmte Angabe der Wegrichtung unserer Vorstellung von Gottes Personenleben, steht da nicht dieses Wort „heilig" vor unseren Augen wie ein Wegweiser, der uns uner-

bittlich immer wieder über alle diese Wendungen hinausweist?

So handelt es sich also hier bei allen einzelnen Aussagen über Gottes geistpersönliche Art nirgends um eine mythologisierende direkte Beschreibung seines innersten Wesens, sondern stets nur um symbolische Erkenntnis. — Damit hängt ein Weiteres zusammen. Es wird hier auch nicht irgendwie ein abgeschlossenes Bild von Gottes geistigem Sein erstrebt. Derartige abgeschlossene Gebilde sind die Kulturpersönlichkeiten der höchstentwickelten mythologisierenden Denkweise; so in sich geschlossen sind diese Gestalten zum Teil, daß wir sie geradezu vor uns sehen können. Wo es sich dagegen um lauter „symbolische" Aussagen handelt, die mehr in einer bestimmten Richtung weisen, als daß sie uns bestimmt umgrenzte Details in die Hand gäben, da läßt sich ein abgeschlossenes, dem Original entsprechendes Bild nicht entwerfen. Und wenn ein frommes Empfinden jeder Versuch, Gottes geistige Persönlichkeit gleichsam photographisch nachzubilden, als etwas Unfrommes anmutet, so ist das eben eine durchaus berechtigte Reaktion gegen einen Rückfall in mythologisierende Art.

Wir können an dieser Stelle eine kurze Abschweifung nicht umgehen. In dem bisher Ausgeführten deutet sich schon an, was unsere Ansicht ist über die richtige Art, Glaubensaussagen über die geistige Persönlichkeit Gottes zu bilden. Da legt sich schon hier wenigstens ein abgrenzender Seitenblick auf diejenige Methode der Glaubenslehre nahe, die wir als die altdogmatische bezeichnen möchten. Dort dominiert unseres Erachtens die mythologisierende Denkweise. Inhaltlich differieren sie ja freilich ganz bedeutend, die plastisch anschauliche Vorstellung vom olympischen Zeus und die substantia spiritualis infinita der alten Dogmatik. Aber die Tendenz bei der Erfassung des Göttlichen ist doch in einer wesentlichen Hinsicht die nämliche. Gottes eigentümliches Dasein bei sich selbst soll beidemal in abschließender Weise erfaßt werden; nur beschreibt es das einemal die gestaltende Phantasie, das anderemal der zergliedernde Verstand. Darum ist das Resultat in dem einen Fall ein deutlich umrissenes Bild des göttlichen Daseins, das anderemal ein klarer Begriff. Auch die genauere Darlegung dieses göttlichen Daseins erfolgt ja nicht in ganz übereinstimmen-

der Weise. Hier eine anschauliche Beschreibung des mächtigen, lockenumwallten Hauptes — es sind schwarze Locken — mit den königlichen Zügen und der Gewährung nickenden Braue; dort eine detaillierte und möglichst erschöpfende Aufzählung aller Wesenseigenschaften jener substantia spiritualis infinita, alles genau definiert, deduziert und klassifiziert. Es ist aber doch in beiden Fällen wieder dieselbe Tendenz, jene Wirklichkeit in ihrem Gesamtbestand zu beschreiben, man bedient sich dabei nur verschiedener Mittel. — Es ist hier nun aber nicht nur an diese Gottesbeschreibungen der altorthodoxen Dogmatik zu denken. Vielmehr überall, wo sich in einer Glaubenslehre eine ebenso genaue Darlegung des göttlichen Wesens in all seinen Eigenschaften findet, und operiere sie auch mit ganz anderen, mit geistigeren Begriffen, da ist es im Grunde immer dieselbe Sache. Daß man ein so schön abgeschlossenes und insofern befriedigendes Begriffsbild von Gottes geistiger Persönlichkeit zu erhalten sucht, das eben ist unseres Erachtens das Mangelhafte und eine Auswirkung des mythologischen Sauerteiges. Es hat für das entwickeltere fromme Gefühl immer etwas Peinliches, wenn ein Dogmatiker in Gottes geistpersönlichem Wesen so genau Bescheid zu wissen vorgibt wie in seiner Westentasche.

Aber ein Einwurf liegt nahe. Gott soll uns doch das Gewissește vom Gewissen sein; wir müssen ihn darum wirklich fassen und greifen können. Bei jener symbolischen Bedeutung aller Aussagen über Gott zerfließt aber alles scheinbar ins Leere. Wir haben also zu zeigen, daß das keineswegs der Fall ist. Zu dem Zweck werden wir auf die Wurzel all dieser symbolischen Aussagen über Gott als geistige Persönlichkeit zurückzugehen haben. Es wird sich herausstellen, daß diese Wurzel, die zugleich den eigentlichen religiösen Kern dieser Symbole bildet, in sich selbst alle nur wünschenswerte Greifbarkeit und Bestimmtheit besitzt, und daß darum wirklich keine Gefahr vorhanden ist, es werde bei der Erkenntnis des symbolischen Charakters der religiösen Vorstellungen sich alles in eine große Verschwommenheit und Unfaßlichkeit verlieren. — Und damit kommen wir zugleich auf einen weiteren, tiefgreifenden Unterschied „methodischer" Art zwischen der mytho-

logisierenden und der geistigen Auffassung Gottes als Persönlichkeit.

Die entwicklungsgeschichtliche Wurzel der Erfassung der Gottheiten als Kulturpersonen fanden wir in der naiven anthropomorphisierenden Auffassung alles Geschehens. Es handelt sich da um eine Tätigkeit der gestaltenden Phantasie, die sich den unbestimmten Eindruck dadurch nahe bringt, daß sie ihm aus dem bekannten eigenen Lebenskreise heraus greifbare Gestalt gibt. Diese phantasiemäßige anthropomorphisierende Gestaltung und zugleich Nahebringung des Unbestimmten und wenig Greifbaren, das aber doch fortdauernd oder immer wieder einen starken Eindruck macht, ist auch tätig bei aller Gestaltung der Gottheiten nach dem Bilde der psychischen Persönlichkeit. Die ganz unbestimmte, auf Eindrücken beruhende Vorstellung von einer Macht, die da ist und lebendig wirkt, und mit der sich ein Verkehr dürfte ermöglichen lassen, gewinnt dadurch, je nach dem Grade und der Art der aufgewendeten Phantasiekraft, mehr Greifbarkeit und Gestalt. Solche befriedigende Greifbarkeit und Bestimmtheit besitzen hier erst die mythologisch fertigen Gestalten. Je weiter wir dagegen von diesen Resultaten der religiösen Phantasie aus die Sache zu ihrem Ursprung zurückverfolgen, um so unbestimmter wird alles. Es läßt sich freilich nicht behaupten, daß wir dabei stets und überall in eine absolute Unbestimmtheit hineingeraten würden; nur auf der primitiven Stufe dürfte das wohl oft genug der Fall sein. Sofern die göttlichen Persönlichkeiten zu einer bestimmten Naturerscheinung oder einem bestimmten Gut des Kulturlebens in einer festen Beziehung stehen, würde bei aller Auflösung des faßlichen Phantasiebildes doch ein gewisser eindeutiger und bestimmter Rest übrig bleiben. Verglichen aber mit dem mythologisch voll ausgestalteten Gebilde ist dieser Rest in jedem Fall ein relativ Gestaltloses, etwa eine bald ganz vage, bald bestimmtere Empfindung einem Natureindruck gegenüber oder die Idee einer göttlichen Sanktion oder Verursachung eines Kulturgutes. Mit diesem Uebrigbleibenden ist nun zugleich immer das eigentlich und direkt Religiöse an dem betreffenden Gottesglauben oder das betreffende religiöse Grunderleben aus der mythologischen Hülle herausgeschält. Diesem relativ unbestimmten Kern des religiösen Grunderlebens gibt erst jene Hülle die volle

Gegenständlichkeit, deren es zu einer lebendigen religiösen Beziehung bedarf. Und es ist für uns nun gerade von Interesse, daß hier die genauere Gestaltgebung vornehmlich ein Werk der anthropomorphisierenden Phantasie ist. Es übt ja wohl auch jener religiöse Kern auf die Gestaltung des mythologischen Bildes einen gewissen Einfluß aus. Je nach der Art dieses Einflusses macht sich eine vergeistigende Tendenz bemerkbar oder nicht. Das eigentlich Gestaltende und Formende ist aber doch die mythologisierende Phantasie. Das religiöse Grunderleben hat in sich selbst nicht genug eigenartige Fülle und Bestimmtheit des eigenen Gehaltes; damit etwas Greifbares herauskomme, bedarf es der Hilfe jenes anderen, im Grunde nicht religiösen Faktors.

Das Charakteristische ist hier also: bei Unbestimmtheit und Armut des religiösen Grunderlebens doch Bestimmtheit und inhaltlicher Reichtum der Religion dank der mythologisierenden Funktion. Darum würde hier freilich eine etwaige Betonung des nur symbolischen Wertes der religiösen Vorstellungen alle Faßlichkeit und Bestimmtheit der Religion auflösen und damit ihr selbst ans Leben greifen. Tatsächlich hat sich ja auch alle symbolische Fassung der Vorstellungen mythologischer Religion immer ins Leere verloren.

Mit der Idee der Geistpersönlichkeit Gottes hat es eine ganz andere, gleichsam entgegengesetzte Bewandtnis. Hier wurzelt alles grade in einem klar bestimmten und an Inhalt reichen religiösen Grunderleben. Die religiösen Vorstellungen wachsen dort heraus und gewinnen von dort her mannigfachen Inhalt und Bestimmtheit, sie sind ein Ausdruck dieses Erlebens als eines Erlebens mit Gott oder eines Gotterlebens. Es wäre allenfalls ganz auszukommen ohne das Beiwerk der mythologisierenden Phantasie. Sehen wir uns dieses Verhältnis näher an.

Das religiöse Grunderleben, oder wir könnten auch sagen, der religiöse Lebensprozeß ist hier das menschliche Geistesleben und zwar als ein religiös gestimmtes. Es kann nun hier unmöglich unsere Aufgabe sein, von diesem Leben in all seiner Fülle und all seiner Bestimmtheit ein irgendwie auch nur annähernd erschöpfendes Bild zu entwerfen. Dem ließe sich nur durch so weit ausschauende und umfassende Untersuchungen Genüge leisten,

wie sie uns z. B. Claß und namentlich Eucken geschenkt haben. Der bloße Hinweis auf diese so umfangreichen und inhaltlich bestimmten Darlegungen ist ja schon wie ein Beweis dafür, daß es sich hier um einen großen, greifbaren und in sich geschlossenen Zusammenhang handelt. Wir müssen uns hier mit einer ganz skizzenhaften Kennzeichnung dieses Lebensprozesses begnügen. Und solche genügt hier auch wirklich, da ja jedem, der in diesen Dingen mitzureden ein Recht hat, auch wenn ihm philosophische Darlegungen über dieses Leben nicht vertraut sind, doch dieses Leben selber aus eigener Erfahrung bekannt sein muß.

Sehen wir zunächst einmal ab von der religiösen Beziehung des geistigen Lebensprozesses und beschränken uns außerdem, wie das unser Zusammenhang ja nahelegt, auf seine sittliche Form. Diese Beschränkung hat überdem auch insofern ihr gutes Recht, als in aller geistigen Art ein sittliches Moment mit wirksam ist. Ohne Zweifel nun ist der sittliche Lebensprozeß eine in sich geschlossene Größe von ganz bestimmter Art, die in sich eine reiche Fülle von Inhalt beschließt. Wir denken hierbei natürlich nicht an den eigentlich noch vorsittlichen Zustand, der nur etwas weiß von einzelnen Forderungen, ganz äußerlicher, vielleicht auch dazwischen mehr innerlicher Art; da freilich findet sich kein geschlossenes Ganzes von bestimmter Art, das sich in reicher Mannigfaltigkeit auslebt. Sondern es ist hier zu denken an jene innerliche Pflichtergriffenheit, die wirklich auf das Ganze des Lebens Bezug hat und aus sich heraus vor eine Fülle von Aufgaben stellt, die bei aller Mannigfaltigkeit und bei aller Ausbreitung über alle inneren und äußeren Verhältnisse des Daseins doch eine wurzelhafte geistige Einheit bilden. Ohne Zweifel ist dies ein großer, greifbarer und in sich geschlossener, zugleich unendlich reicher Zusammenhang.

Eben dieser Lebenszusammenhang gewinnt nun die Bedeutung des oben genannten religiösen Grundprozesses. Dann erscheint er selbst von der einen Seite aus betrachtet als ein Suchen der Gottesgemeinschaft, unter anderm Gesichtspunkt als die fortlaufende Realisierung dieser Gemeinschaft von Gott her. Die religiöse Wechselbeziehung zu Gott ist nicht etwas Vages und Unbestimmtes

daneben oder darüber hinaus; sie ist gleichsam ganz hineingenommen in diesen ethischen Lebensprozeß und nimmt teil an seiner Fülle, an seinem Ernst und an seiner Bestimmtheit. So ergibt sich ein geschlossener Zusammenhang bei aller Mannigfaltigkeit doch gleichartiger, bei aller Tiefe doch faßlicher und bestimmter religiöser Strebungen, Gefühle, Erlebnisse als die eigentliche lebendige Religion. Begleitet ist das alles von dem klaren Bewußtsein: „Ich habe es hier immer und überall mit Gott zu tun“.

Dieses religiöse Grunderleben, sofern es selbst eine ganz bestimmt geartete, reiche und zusammenhängende Lebenserfahrung ist, enthält somit ganz unmittelbar ein ganz bestimmtes und reiches einheitliches Bewußtsein von Gott. Die klare Bestimmtheit eines inhaltlich reichen Gottesbewußtseins wurzelt hier ganz direkt in der klaren Bestimmtheit und dem inneren Reichtum der Gotteserfahrung. Es bedarf hier nicht einer mythologisierenden Phantasie, um der Gottesidee zu reicher Fülle und klarer Gestaltung zu verhelfen.

„Gott geistige Persönlichkeit“: das ist also gar nicht eine Sache mythologisierender Anschauung des göttlichen Wesens, es ist überhaupt nicht eine Sache irgend welcher Beschreibung desselben, sondern es ist direkter Ausdruck stattfindender Lebenserfahrung. Es handelt sich hier nicht um die Gewinnung sei es eines anschaulichen, sei es eines abstrakten Bildes von Gott, sondern um ein lebendiges Erfahren und Ergreifen Gottes. Durch die Bezeichnung Gottes als geistiger Persönlichkeit soll ausgesprochen werden, daß es wirklich Gott ist und sein innerstes Sichregen, wozu wir in dem auf Gott hingerichteten geistigen Lebensprozeß direkte Beziehung gewinnen. Die Bezeichnung Gottes selbst als seiner Art nach geistiger Persönlichkeit ist der unmittelbare Ausdruck dafür; das ist die eigentliche praktische religiöse Wahrheit dieses Satzes über Gott und all seiner weiteren Auseinanderlegung mehr ins einzelne.

Wenn wir nun erkennen, daß alle Anwendung der einzelnen Züge des menschlichen Persönlichkeitslebens auf Gott nicht etwas Ausschöpfendes und im genauen Sinn Adäquates hat, daß selbst die Bezeichnung Gottes als geistiger Person nur eine symbolische

Wahrheit besitzt, so ändert das gar nichts an dem tatsächlichen religiösen Sachverhalt. Der religiöse Grundprozeß selbst behält ja doch nach wie vor all seinen inhaltlichen Reichtum und verliert nichts von seiner inhaltlichen Bestimmtheit; und nach wie vor ist und bleibt dieser religiöse geistige Grundprozeß für das fromme Bewußtsein ein wirkliches Leben mit Gott und Teilgewinnen an seinem Leben. Es bleibt also alles genau so klar und bestimmt, wie es vorher war. Nichts wird verschwommener und unbestimmter. Gott rückt auch unserem religiösen Verhältnis zu ihm nicht weiter in die Ferne; er bleibt uns vielmehr ganz gleich nahe. Nur tritt mit der Betonung des Symbolischen in jenen Aussagen zu dem allen die klarere Einsicht hinzu, wie es ja doch Gott ist, der uns in unserm werdenden Persönlichkeitsleben nahe tritt, und was das bedeutet, daß es Gott ist. Mehr als das besagt ja doch die Erkenntnis des symbolischen Charakters all unserer Glaubensaussagen über Gott nicht. Davor aber brauchen wir uns gewiß nicht zu fürchten, wenn wir festen Grund reicher und bestimmter Gottes*erfahrung* unter den Füßen haben. —

Wir könnten das eben Dargelegte auch folgendermaßen ausdrücken: Daß Gott geistige Persönlichkeit sei, ist eine *Ueberzeugung* von Gott; es handelt sich dabei aber nicht um ein eigentliches Wissen über Gott, wie es für die mythologische Denkweise in der anthropomorphisierenden Idee der Persönlichkeit Gottes wenigstens scheinbar vorliegt. Und weil es sich hier um eine solche „Ueberzeugung" handelt, nicht um ein „Wissen", eben darum ändert der symbolische Charakter der Aussagen über Gott nichts an der Bestimmtheit und Sicherheit des religiösen Verhältnisses. Trotz des häufigen und sehr geläufigen Operierens mit den Gegensätzen „Ueberzeugung" und „Wissen" oder „Glauben" und „Wissen" bedarf die soeben angedeutete etwas veränderte Fassung des Gedankens wohl doch einer weiteren Ausführung, die uns, so hoffen wir, weitere Klärung bringen wird.

Ueberzeugung und Wissen unterscheidet sich vornehmlich in zweifacher Hinsicht von einander. — Erstens besteht zwischen Wissen und Ueberzeugung ein ganz bedeutsamer Unterschied, was den *Inhalt* der beiderseitigen Erkenntnisaussagen betrifft.

Dieser Unterschied läßt sich ganz kurz auf die Formel bringen: Alles Wissen enthält die Möglichkeit einer genauen Darlegung des „wie" seines Objekts, die Ueberzeugung dagegen enthält ein einfaches „daß". Das Wissen um eine Sache besteht in der Möglichkeit einer erschöpfenden Beschreibung derselben, welche Beschreibung je nachdem anschaulich oder begrifflich erfolgen kann. Bin ich im stande, mir etwa von der Blüte der Linde ein wirklich zutreffendes Bild zu machen, dann besitze ich ein anschauliches Wissen von diesem Gegenstand. Oder ich vermag einen Naturvorgang z. B. das Echo wissenschaftlich erschöpfend zu beschreiben; dann habe ich davon ein begriffliches Wissen. In jedem Falle besteht mein Wissen in einer bei mir vorhandenen Möglichkeit einer erschöpfenden Beschreibung oder auch der genauen Darlegung des „wie" einer Sache. Daß die Aussagen der anschaulich mythologischen und der altdogmatischen Denkart über Gott von dieser Beschaffenheit sind oder doch zu sein beanspruchen, mithin Wissenscharakter tragen, wurde oben schon ausgeführt.

Inwiefern nun enthält die Ueberzeugung ein einfaches „daß"? — Monica war überzeugt, daß ihr geliebter Sohn dereinst dem Christenglauben werde wiedergewonnen werden. Diese Tatsache stand ihr fest; w i e das aber geschehen werde, das hätte sie niemandem genau darlegen können. Wohl hatte sie vielleicht auch darüber mancherlei Gedanken; das waren aber nicht Ueberzeugungen, sondern nur Vermutungen. Der gläubige Beter ist überzeugt, daß ihm Erhörung zu teil werden wird; er weiß aber nicht wie, und betet er wirklich fromm, unterläßt er sogar alle Vermutungen über das „wie". Jeder Gläubige ist überzeugt, daß Gott ihm in den Führungen seines Lebens begegnet, und die Zurückführung der einzelnen Ereignisse auf menschliche und natürliche Werkzeuge hindert ihn nicht an der Ueberzeugung, daß Gott in dem allen wirkt; die Darlegung dagegen über die Art und Weise der göttlichen Wirkung, wie sie etwa die orthodoxe Dogmatik in ihrer Lehre vom concursus dei zu geben versucht, das ist, was es auch sonst sein mag, jedenfalls nicht mehr Sache der Ueberzeugung. Oder endlich die christliche Vollendungsüberzeugung! Sie ist eine Gewißheit darüber, daß einst eine Vollendung sein wird; darüber

aber, wie diese Vollendung ins Dasein treten wird, enthält die Ueberzeugung selbst nichts. Jedenfalls kann sie sehr fromm und in ihrer Art fest sein auch ohne jegliches nähere Wissen[1]).

Freilich enthält auch die Ueberzeugung ein „wie". Es ist nicht eine bloße Zuversicht, daß Gott unser Leben leitet, sondern daß er es gnädig leitet; und in diesem „gnädig" liegt der ganze reiche Inhalt der christlichen Gottesbeziehung darin. Diese inhaltliche Bestimmtheit der Ueberzeugung ist aber doch von spezifisch anderer Art als die dem Wissen eigentümliche genaue Angabe des „wie". Dort nämlich handelt es sich um die Möglichkeit einer genau zutreffenden und erschöpfenden Darlegung, wie es so gekommen ist und wie es sich Schritt vor Schritt vollzogen hat oder regelmäßig zu vollziehen pflegt. Davon weiß die Ueberzeugung nichts; sie bezieht sich mit ihrer inhaltlichen Bestimmtheit lediglich gleichsam auf die innere Qualität der Ereignisse. Sie enthält nichts darüber, wie sich alles im einzelnen abwickelt oder abwickeln wird, sondern nur dieses enthält sie, daß etwas ist oder sein wird, aber freilich nicht ein leeres Etwas, sondern ein inhaltlich vielleicht sehr bestimmtes. Mit diesem Tatbestand aber verträgt sich ganz wohl unsere obige kurze Formulierung des Unterschiedes zwischen Ueberzeugung und Wissen: Alles Wissen enthält die Möglichkeit einer genauen Darlegung des „wie" einer Sache, die Ueberzeugung dagegen enthält ein einfaches „daß".

Wie nun die psychische Persönlichkeitsvorstellung von Gott als eine genaue Beschreibung der Art seines Daseins Wissenscharakter trug, so trägt die geistige Idee von Gottes Persönlichkeit den Charakter der Ueberzeugung. An die Möglichkeit genauer Darlegung des „wie" irgend einer Sache wird hier gar nicht gedacht. Bei aller inhaltlichen Bestimmtheit der Behauptung handelt es sich vielmehr nur darum, daß in den ganz bestimmten Erfahrungen und im Wachstum unsers geistigen Lebens Gott uns in-

1) Genau beschreibende Phantasien über diese Zukunft gibt es freilich genug, sogar solche, die mit großer Gewißheit auftreten. Das ist aber dann nicht eigentliche Ueberzeugungsgewißheit, sondern die Gewißheit des Autoritätsglaubens, oder auch diejenige der ekstatischen oder fanatischen Erregung, der erregten und befriedigten Phantasie und dergl.

nerlich nahe ist. Das ergibt eine ganz bestimmte Ueberzeugung von ihm, nämlich eben die Ueberzeugung, daß er uns wirklich und wahrhaftig hier innerlich begegnet; es ist aber bei aller Gewißheit nicht ein eigentliches Wissen um ihn und um die Art und Weise, wie er es macht, uns so nahe zu kommen.

Zu dieser Differenz bezüglich des Inhaltes der Erkenntnisaussagen des Wissens und der Ueberzeugung (S. 415 ff.) kommt nun als zweites eine Differenz in der Art der Gewißheitsbegründung. Damit führen wir nicht nur unsre Untersuchung um einen bedeutsamen Schritt weiter, sondern wir betreten damit zugleich ein Gebiet, das überreich ist an Problemen. Es gibt ja doch so mancherlei Formen der Gewißheit, die sich noch dazu in mannigfachster Weise ineinander schlingen. Wollen wir unsre Untersuchung nicht zu einer erkenntnistheoretischen auswachsen lassen, dann werden wir versuchen müssen, aus der Fülle der Probleme grade nur das herauszugreifen, was sich unmittelbarst mit unsrer gegenwärtigen Frage berührt. Wir haben es aber augenblicklich lediglich mit derjenigen Verschiedenartigkeit der Gewißheit zu tun, die statthat, wenn man die Idee der geistigen Persönlichkeit Gottes teilt, — dann, meinten wir, handle es sich um Ueberzeugung — und wenn man die Gottheiten für psychische Persönlichkeiten hält — das galt uns als eine Art Wissen. Es interessiert uns darum wirklich nur dasjenige, was uns den durch diese beiden Begriffe gekennzeichneten Unterschied der Gewißheitsart grade in seiner Anwendbarkeit auf unsern Fall klar machen kann.

Im allgemeineren Sinn nennen wir Ueberzeugung jede subjektiv gegründete Zuversicht. Beides muß vorhanden sein, wenn sich der Begriff „Ueberzeugung", wie wir ihn verstehen, soll anwenden lassen: sowohl die Zuversichtlichkeit als auch die subjektive Gründung derselben. Ueberzeugt sein in diesem Sinne kann man darum nicht von einer letzten Hypothese der Erkenntnis. Hier ist wohl vorhanden ein gewisses letzhiniges Ausschlaggeben subjektiver Momente, da die streng objektive Deduktion so weit nicht reicht; aber es fehlt, wenigstens sofern ein Bewußtsein dafür vorhanden ist, daß es sich hier um eine letzte tastende Aussage der philosophischen Erkenntnis handelt, jenes Moment der Zuversicht-

lichkeit und kann sich auch gar nicht einstellen. Alle Bewährung der Hypothese, sofern eine solche möglich ist, führt vielmehr nur durch eine fortschreitende Zurückdrängung der subjektiven Begründung immer mehr in die Nähe der theoretischen Gewißheit, nämlich des Wissens[1]). Auf der andern Seite: wenn man sich durch Tatsachenbeweise von der Schuld eines Menschen — wie der Sprachgebrauch sagt — „überzeugen läßt", so handelt es sich auch wieder nicht um das, was wir hier Ueberzeugung nennen. Denn die Begründung der gewonnenen Gewißheit von einer Sache ist in diesem Falle grade nicht subjektiv, sondern objektiv, nämlich durch einleuchtende Beweise; und darum ist's auch nicht Zuversicht, sondern theoretische Gewißheit. Ueberzeugung dagegen in unserm Sinne ist die Gewißheit der Mutterliebe, daß der geliebte Sohn ein Unrecht gar nicht getan haben könne, oder auch die Gewißheit eines strebenden Menschen, daß er sein Ziel erreichen werde. Hier handelt es sich wirklich um Zuversicht, deren Gründung lediglich im Subjekt selbst liegt. Und auch das ist Ueberzeugung, wenn ich einem bestimmten andern Menschen nur Gutes zutraue. Hier spielt ja freilich bedeutsam der Eindruck mit, den ich von der betreffenden Person empfangen habe. Doch aber ist jene Gewißheit eine subjektiv begründete. Es war der lebendig empfundene Eindruck bestimmend, nicht die verständige Analyse seines Charakters. Es ist ja auch die Entdeckung, daß ich mich mit meiner Zuversicht geirrt habe, nicht eine bloße Richtigstellung meiner Einsicht, sondern eine Enttäuschung. Diese Beispiele werden unsere Definition der Ueberzeugung als einer subjektiv gegründeten Zuversicht genügend verdeutlicht haben. Dabei kann, in unserem Zusammenhang, ganz dahingestellt bleiben, ob diese subjektiv gegründete Zuversicht in den tatsächlichen Verhältnissen ihre Be-

1) Man sollte doch endlich einmal aufhören, die letzten Hypothesen der Wissenschaft und die Aussagen des religiösen Glaubens unbesehen als irgendwie Gleichartiges zu behandeln. Wie weit diese Unklarheit verbreitet ist, beweist z. B. ihr Vorkommen bei Dennert: Bibel und Naturwissenschaft, der durch das dehnbare „Glaube" das innerlich Verschiedenartigste zusammenbringt, und zugleich bei Niebergall: Ein Pfad zur Gewißheit, der die religiöse Erkenntnis mit der wissenschaftlichen Hypothese in Parallele setzt.

stätigung findet oder nicht. Es kommt uns hier nur auf die innere Art der Gewißheit an.

Die religiöse Gewißheit von einem geistpersönlichen Gott ist nun aber nicht nur Ueberzeugung in diesem allgemeinen Sinne. Wir verstehen vielmehr in diesem Zusammenhang unter Ueberzeugung eine ganz bestimmte Art im Subjekt gegründeter Zuversicht. Diesen engeren Gebrauch des Wortes gilt es jetzt noch festzustellen. Wir begegnen ihm z. B. in der Aussage, ein Mensch habe keine Ueberzeugung. Es ist damit gemeint, daß solchem Menschen eine in einer ganz bestimmten inneren Beschaffenheit seiner Person gegründete Zuversicht fehle. Und diese innere Beschaffenheit ist nun eben nichts anderes, als die Art des geistigen Lebens. Ueberzeugung in diesem spezifischen Sinne ist eine Lebensäußerung geistigen Personenlebens, eine mit solchem Personenleben zugleich gegebene Zuversicht. So ist der geistig strebende Künstler „überzeugt“ von dem menschheitlichen Wert der von ihm erstrebten Ziele; der Mann der Wissenschaft ist „überzeugt“ nicht nur von dem Pflichtcharakter der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit, sondern zugleich etwa auch von dem fortschreitenden Sieg der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit über alles halbwahre Kompromißwesen; der sittliche Charakter trägt in sich die felsenfeste „Ueberzeugung“ von der alles überragenden Bedeutung des Guten und wohl auch von seiner endlichen Vollerscheinung. All diese Zuversicht ist teils Grundlage eines geistigen Wollens, teils darin gegründet. Es führt aber alles letztlich zurück auf einen starken inneren Eindruck, der von einer Sache, Pflicht, Ideal, oder wie wir es sonst nennen mögen, ausging und eine freipersönliche Hinwendung zum Dienst dieser Sache bewirkte. Dieser persönliche Zusammenschluß mit solcher Aufgabe ist in seinem innersten Wesen selbst Ueberzeugung und äußert sich zugleich als Zuversicht künftigen Sieges.

Von dieser Art ist nun auch die Gewißheit von Gottes geistiger Persönlichkeit. Sie ist in ihrem innersten Kern eine Gewißheit über das geistige Personenleben. Während es sich bei sonstiger Ueberzeugung um eine Gewißheit bezüglich der mancherlei Aufgaben und Pflichten des geistigen Personenlebens handelt,

ist es hier eine Gewißheit über dieses Personenleben selbst, nämlich eben die Gewißheit von einer Wurzelung dieses Personenlebens in Gottes innerstem Wesen. Auch diese Ueberzeugung beruht auf einem lebendigen Eindruck; nicht aber wie jene anderen Ueberzeugungen auf dem lebendigen Eindruck der Aufgaben und Pflichten, an denen geistiges Persönlichkeitsleben heranwächst, sondern auf einem lebendigen Eindruck von jenem geistigen Personenleben selbst. Daß dieser lebendige Eindruck am stärksten in der Berührung mit dem Personleben Jesu gewonnen wird, welches sich in eigentümlich ursprünglicher Weise in Gott gewurzelt weiß, werde der Vollständigkeit wegen noch hinzugefügt. So erwächst also die dem religiösen Grundprozeß eignende Zuversicht und der eigentliche Ueberzeugungskern jenes unerschütterlichen „daß" aus dem lebendig angeeigneten Eindruck des geistigen Personenlebens als einer Gesamterscheinung, vornehmlich aber und wurzelhaft aus dem lebendig angeeigneten Eindruck von der Person des gotteinigen Geistesmenschen Jesus [1]). In welcher Weise nun alle unsre auf dieser Ueberzeugung fußenden Aussagen über Gott als geistige Person dieser religiösen Zuversicht in der Sprache der religiösen Symbolik menschliche Gegenständlichkeit zu geben versuchen, davon war schon oben die Rede.

Daß es mit der Erfassung der göttlichen Mächte als psychischer Persönlichkeiten diese Bewandtnis nicht hat, bedarf ja kaum weiterer Ausführung. „Ueberzeugung" in diesem spezifischen Sinne ist das nicht und kann es auch gar nicht werden; denn solche Ueberzeugung hat es nur mit Dingen des geistigen Personenlebens zu tun. Soweit hier Gewißheit vorhanden ist, ist es vielmehr Gewißheit von derjenigen Art, wie sie jeder Ueberlieferung ohne weiteres eigen zu sein pflegt. Jede Ueberlieferungsgewißheit aber ist nicht Zuversicht; ist auch nicht etwas subjektiv Gegründetes oder Persönliches. Es ist vielmehr einfach eine Zustimmung zu Vorstellungen, mit denen keine anderen ernstlich konkurrieren, eine

---

1) Dafür können wir auch sagen: Gott offenbart sich uns in Jesus als Geistpersönlichkeit und unsere religiöse Ueberzeugung von Gott beruht auf Offenbarung; vergl. meine Schrift: Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu.

in den objektiven Verhältnissen gegründete Gewißheit. Und es unterscheidet sich auch diese Ueberlieferungsgewißheit auf dem Gebiete der Religion in keiner Weise spezifisch von sonstiger Ueberlieferungsgewißheit. Die psychische Persönlichkeit der Gottheiten ist genau in derselben Weise gewiß, wie die Ereignisse des trojanischen Krieges, die Existenz der Pygmäen oder die Wirklichkeit der Craken [1]). Das findet gerade auch darin seinen Ausdruck, daß es sich hier ebenso wie bei jeder anderen Ueberlieferung um die objektive und genaue Darlegung eines Sachverhaltes handelt, um die zutreffende Beschreibung eines „wie". Die Zustimmung zu all dergleichen Darlegungen über ganz objektive Verhältnisse, die mit unsrer persönlichen Art in keinem Zusammenhang stehen, vollzieht sich aber immer auf einem ganz objektiven Wege und kann sich auch gar nicht anders vollziehen. Nur ist es bei der Ueberlieferungsgewißheit nicht eine Zustimmung auf Grund irgend welcher Beweisführung durch Vernunft oder Erfahrung, sondern die unmittelbare Zustimmung zu dem einzig Gegebenen und ohne ernstliche Konkurrenz Gültigen.

Diese objektive Art der Gewißheit aber nennen wir, zum Unterschied von der subjektiv gegründeten Zuversicht oder Ueberzeugung, Wissen. Alle Ueberlieferungsgewißheit ist ein Ueberlieferungswissen; so auch die Ueberlieferungsgewißheit auf religiösem Gebiet. Wie man weiß, daß es Pygmäen gibt, genau ebenso weiß man um die psychische Persönlichkeitsexistenz der Götter; eine Ueberzeugung oder subjektiv gegründete Zuversicht hat man aber weder bezüglich des einen noch bezüglich des andern.

Von Gottes geistiger Persönlichkeit dagegen kann man solches Ueberlieferungswissen eigentlich gar nicht besitzen. Wohl ist es möglich, daß man die symbolischen Vorstellungen über Gottes geistpersönliches Dasein in der Weise der Ueberlieferungsgewißheit teilt. Es werden dann aber diese symbolischen Aussagen immer

---

1) Daß bei der Gewißheit über eine psychisch persönliche Art der Gottheiten immerhin ein Etwas von subjektiv gegründeter Zuversicht mit im Spiele ist, wenn auch nicht Ueberzeugung im engeren Sinn des Wortes, das werden wir bei der Idee der Lebendigkeit Gottes zu berücksichtigen haben. Hier konnten wir davon zunächst noch absehen.

als eigentliche, ganz objektiv gemeinte Beschreibungen aufgefaßt werden; denn alle bloße Ueberlieferungsgewißheit ist ihrem innersten Wesen nach ein Ueberlieferungswissen von objektivem Tatbestand. Der nur überlieferungsgewissen Aneignung jener Aussagen wird darum ohne weiteres alle symbolische Erkenntnis der Geistpersönlichkeit Gottes unter den Händen ein direkter Anthropomorphismus. Es ist keine Aneignung jener Aussagen von innen her, nämlich durch ein persönliches Eingehen auf den religiösen Grundprozeß, sondern nur eine Aneignung ganz objektiver Art, lediglich von außen her, und darum auch eine Aneignung, als wäre es etwas ganz Objektives. Beständig begegnen wir ja auch solcher Verkehrung der Idee der Geistpersönlichkeit Gottes in ein bloßes Ueberlieferungswissen.

Ist die Gewißheit der mythologisierenden Denkart ein Ueberlieferungswissen, so handelt es sich bei der Gewißheit der altdogmatischen Denkart, wo dieselbe theologisch durchgebildet ist, um eine fortgeschrittenere Form des Wissens, nämlich um ein Wissen auf Grund von Beweis, sei derselbe nun rein rational geführt oder als Erfahrungsbeweis oder als zusammenhängende Darlegung der offenbarten Wahrheit eines inspirierten Wissenskompendiums. —

Der fundamentale Unterschied zwischen der Anwendung der geistigen Persönlichkeitsidee auf Gott auf der einen, der Auffassung Gottes als psychische Persönlichkeit auf der andern Seite dürfte jetzt wohl klar sein, sowohl was den Inhalt jener Ideen betrifft, als auch die Art der Aussagen und die Art ihrer Gewißheit. Wir könnten somit jetzt die Idee der Lebendigkeit Gottes einer ähnlichen Untersuchung unterziehen, um dann mit Hilfe der gewonnenen Resultate die verschiedenen Bestandteile des empirischen Gesamtbildes der christlichen Ueberlieferung von Gott nach ihrem religiösen Wert gegeneinander abzugrenzen. Ehe wir dazu übergehen, bedarf es aber noch zweier ergänzender Hinzufügungen zu dem bisher Ausgeführten. Unser Hinweis auf den religiösen Grundprozeß als den eigentlichen Kern des Gottesglaubens, dessen Aussagen nur eine symbolische Wahrheit haben, und der Hinweis auf den Ueberzeugungscharakter der Gewißheit über Gott dürfte

sonst leicht gewissen Mißdeutungen ausgesetzt bleiben; eine Verwechslung mit ähnlichen Standpunkten könnte sich nahe legen. Wir werden versuchen müssen, dem vorzubeugen.

Die Gewißheit von Gottes geistpersönlicher Art bezeichneten wir als eine Ueberzeugung. Eben mit diesem Worte „Ueberzeugung" aber wird gegenwärtig oft genug ein eigentümlicher romantischer Kultus getrieben. Die Ueberzeugung erscheint da als eine Sache, die gleichsam in der Luft hängt und sich selbst trägt. Sie ist etwas Krampfhaftes, Forciertes, beinah möchte man sagen, Eigensinniges; etwas ganz und gar Subjektives. Sie ist wie ein lautes und heftiges: „Ich will!" Sie geht beständig gerüstet einher wie ein heimatloser, fahrender Held, der sich von einem Kampf um seine Existenz in den andern stürzt.

Diese Art Ueberzeugung meinen wir nicht. Das ist eine nervöse Ueberzeugung, darum vielleicht wohl eine Ueberzeugung für unser unruhiges Geschlecht. Und als Mitlebende dieses Geschlechtes vermögen auch wir sie wohl mitzuempfinden. Wir lassen sie auch gerne gelten als eine moderne Spielart der christlichen Gottesüberzeugung und machen darum niemandem einen Vorwurf daraus. Nur erscheint sie uns doch *sehr* als eine Abartung. Wir bezweifeln stark, daß sie auf ihrem Wege wirklich dem ruhig zuversichtlichen Manne aus Nazareth begegnet ist; an dessen Hand braucht man sich nicht so unruhig zu gebärden. Freilich wie oft wird nicht etwas von dieser unruhigen Art in die Person Jesu hineingefühlt!

Wir bezeichneten im Unterschied hiervon Ueberzeugung als innerlich gegründete *Zuversicht* — mit vollster Absicht wählten wir da grade dieses Wort „Zuversicht", in dem nichts von nervöser Unruhe und Krampfhaftigkeit ist — und führten sie zurück auf den Eindruck, den ein Objektives auf uns macht, nämlich das geistige Personenleben in seiner unser Einzelstreben weit überbietenden Gesamtheit, vornehmlich aber bei dem einen, der es als ein gottgegründetes führte.

Und nun die andere Abgrenzung! Auch der Rückgang von den religiösen Vorstellungen auf den religiösen Grundprozeß kann von romantischer Stimmung begleitet sein. Diese knüpft sich hier

an die Erkenntnis des symbolischen Charakters unsrer Aussagen über Gott. Man kommt her von der alten Gewöhnung an ein genaues „Wissen“ um Gott. Löst sich nun dieses Wissen auf, dann scheint an Stelle des Bestimmten zunächst eine gewisse Unbestimmtheit zu treten, an Stelle eines ganz Faßlichen die Unfaßbarkeit. Anstatt nun das ruhig hinzunehmen als eine uns Menschen gesetzte Grenze, die wir in demütiger Verehrung anerkennen müssen, und sich an dasjenige zu halten, was ganz bestimmt und faßlich ist, nämlich den religiösen Grundprozeß als ein reales Erleben mit Gott, statt dessen bleibt man grade mit einem Gefühle romantischen Schauers bei der Unfaßlichkeit stehen. Mit tiefer Ergriffenheit redet man davon, daß wir in die Unendlichkeit hinein „Vater“ sagen und von dem Ewigen nur zu stammeln vermögen. Wir wollen diese Stimmung durchaus nicht verurteilen. Wir vermögen sie auch nicht nur mitzuempfinden als Mitlebende unsrer Zeit; etwas davon erscheint uns sogar als ganz berechtigt, nämlich eben jene stille und ehrfurchtsvolle Anerkennung der uns Menschen gesteckten Grenzen. Nur darf diese Empfindung nicht zu stark werden. Wir dürfen nicht stecken bleiben in solcher romantischen Unbestimmtheit; das wäre gleich einem Stehenbleiben auf halbem Wege, den Blick rückwärts gewendet. Jener Weg nämlich führt von der altdogmatischen Denkweise, die ganz Bestimmtes von Gott weiß, über die Erkenntnis des symbolischen Charakters unsrer Glaubensaussagen zur eigentlich religiösen Denkweise, die ganz Bestimmtes mit Gott und von Gott erlebt d. h. aber, er führt gerade zur eigentlichen religiösen Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit gilt es als eine wirkliche Bestimmtheit und als die einzige hier zulässige Bestimmtheit erkennen. Man blicke nicht beständig auf Grund nachwirkender Gewohnheit auf die alte verloren gegangene Art der Bestimmtheit zurück. Dann ist Gefahr, daß jene romantischen Empfindungen zu stark werden und überwuchern; und man sieht nicht, wie Festes und Solides durch den Rückgang auf das religiöse Grunderleben gewonnen worden ist. Unsre Ansicht wenigstens ist, bei aller Einsicht in den symbolischen Charakter all unsrer Aussagen über Gott grade an dem lebendigen religiösen Grundprozeß des Christentums etwas

ganz Faßliches und in sich selbst mannigfaltig und reich Bestimmtes an Gotteserfahrung gewonnen zu haben. Die weiteren Darlegungen, so hoffe ich, werden das bestätigen.

II.

Wir haben im bisherigen bei unsrer Behandlung der religiösen Idee der Persönlichkeit Gottes einen religiös grade sehr bedeutsamen Zug an dieser Idee zunächst unberücksichtigt gelassen: Alle persönliche Macht eines religiösen Glaubens ist lebendig wirksam. Im Interesse der Vereinfachung unsres Problems empfahl es sich aber, zunächst einmal von diesem Punkte abzusehen. Doch stehen die persönliche Fassung der Gottheiten und ihre Erfassung als lebendig waltender Mächte in denkbar engstem Zusammenhang. Wollen wir eine irgendwie erschöpfende Behandlung der auf die Götter angewendeten Persönlichkeitsidee geben, dann müssen wir dieses einfach dazu gehörige Stück jetzt nachträglich noch zu seinem Recht kommen lassen.

Wir setzen voraus, daß die Idee der Lebendigkeit Gottes sich der Verschiedenartigkeit der Persönlichkeitsidee entsprechend verschieden ausnehmen werde. Darum legen wir auch hier unsre Untersuchung von vorneherein zweiteilig an und fragen zunächst nach der Art der Lebendigkeit der psychisch persönlich gedachten Gottheiten. — Die Götter als psychische resp. Kulturpersönlichkeiten besitzen die spezifisch psychische Lebendigkeit. Es ist das ganz unmittelbar mit der anthropomorphisierenden Erfassung der Gottheiten gegeben. Sofern ihnen als Persönlichkeiten die Züge des menschlichen Seelenlebens eignen, eignen ihnen eben damit zugleich die Züge menschlich seelischer Lebendigkeit. Diese psychische Lebendigkeit aber ist der jedem seelischen Dasein eigentümliche Wechsel innerer Zustände, mit welchem es auf den Wechsel äußerer Eindrücke in ihm eigentümlicher Weise reagiert durch mannigfach sich ablösende Empfindungen und Stimmungen und Affekte, Begehrungen und Entschlüsse. Seelisch lebendig ist ja doch das Wesen, welches auf die Veränderungen in der Außenwelt, sofern es von denselben berührt wird, in dieser wechselnden Weise antwortet; wo ein solcher Wechsel von innen heraus erfolgender

Reaktionen nicht stattfindet, da herrscht seelischer Tod. Dieser Wechsel der inneren Zustände und dementsprechend auch der Betätigungen nach außen ist geradezu das charakteristische Merkmal seelischer Lebendigkeit.

Diese Art Lebendigkeit also besitzen die als psychische Persönlichkeiten vorgestellten göttlichen Mächte ohne weiteres, eben weil sie psychische Persönlichkeiten sind. Und darum hat es mit dieser Auffassung der Götter als lebendiger Mächte ganz dieselbe Bewandtnis wie mit ihrer Auffassung als psychischer Persönlichkeiten überhaupt. Alles was wir von der inhaltlichen Beschaffenheit dieser religiösen Vorstellung, von ihrer wörtlichen Erkenntnisbedeutung und von der Art ihrer Gewißheit ausgeführt haben, das gilt auch von der mit ihr so eng zusammenhängenden Vorstellung der Lebendigkeit der Götter. Auch hier also handelt es sich um ein sehr anschauliches Ueberlieferungswissen von der Existenz und dem Leben der Götter bei sich selbst. Und neben diesem mehr anschaulichen Ueberlieferungswissen gibt es auch hier ein abstrakteres Wissen durch Beweis. Wie genau weiß nicht z. B. die altdogmatische Art außer dem Dasein Gottes auch sein Wirken zu definieren und zu deduzieren! — Wir verweilen uns aber nicht bei einer ausführlicheren Darlegung des eben Angedeuteten; wir würden ja damit im wesentlichen nur schon Gesagtes wiederholen. Nur bezüglich der G e w i ß h e i t von der Lebendigkeit dieser göttlichen Mächte ist hier noch einiges zu bemerken [1]).

Sofern die Gottheiten im psychischen Sinne lebendig sind, ändern sie je nach den Umständen im einzelnen ihre Entschließungen. Dieser Zug göttlicher Lebendigkeit nun ist für die religiöse Praxis von Bedeutung, sofern sie eine der menschlichen Art analoge Bestimmbarkeit einschließt. Eben diese Bestimmbarkeit der Götter aber ist die Voraussetzung der ganzen polytheistischen Götterverehrung. Bedeutet hier doch der Kultus, wenn nicht ausschließlich, so doch in allerweitestem Umfang, einen Versuch, von den Göttern etwas zu erlangen. Das eben ist das Bedeutsame an jenen überlegenen Mächten, daß man dessen gewiß sein kann, sie gehen auf die Wünsche und Bitten der Menschen ein, wenn auch

1) Vergl. die Anmerkung auf S. 422.

nicht ohne ihrerseits bestimmte Bedingungen zu stellen, wie es ihrem Charakter als Garanten bestimmter Kulturordnungen entspricht. Jedenfalls, ein Gott, der nicht in dem Sinn lebendig ist, daß als Antwort auf den Wechsel des menschlichen Verhaltens auch von ihm ein Wechsel der Stimmungen und Entschlüsse und daraus folgend ein Wechsel seiner Betätigung gegen den Menschen erwartet werden kann, das ist nicht ein lebendiger Gott, wie ihn diese Religionsstufe des do, ut des braucht.

Von hier aus nun tritt dem Ueberlieferungswissen über die Götter ein Zug subjektiv bedingter Gewißheit hinzu. Wenn wir nämlich die göttliche Lebendigkeit in diesem religiös bedeutsamen Sinn verstehen, d. h. als eine Fähigkeit und Willigkeit, den Menschen auf ihr rechtes Ansuchen hin zu helfen, dann können wir sehr wohl sagen: auch der anthropomorphisierende Polytheismus ist von der Lebendigkeit seiner Götter überzeugt. Wir verwenden dabei das Wort Ueberzeugung in seiner allgemeineren Bedeutung. Es wird gelten, festzustellen, wie sich diese innerlich gegründete Gewißheit von der Ueberzeugung im spezifischen Sinne unterscheidet und von welcher besonderen Art sie ist.

Die Abgrenzung gegen die Ueberzeugung im engeren Sinne des Wortes ist leicht vollzogen: es handelt sich hier nicht um eine im geistigen Lebensprozeß gegründete Gewißheit. Welches aber ist die besondere Art dieser subjektiven Gewißheit bezüglich der psychischen Lebendigkeit der Gottheiten? Irren wir uns nicht, dann läßt sich zur Charakterisierung dieser Gewißheit herbeiziehen, was man gelegentlich, wiewohl mit Unrecht, zur Erklärung der Göttervorstellung überhaupt hat verwenden wollen. Wie man dort die Götter durch ihre Bezeichnung als Wunschwesen glaubte sowohl erklärt als genügend gekennzeichnet zu haben, genau so, nur eben mit mehr Recht, möchten wir jene Gewißheit als eine Wunschgewißheit bezeichnen. Daß der bloße Wunsch nach starker Hilfe allen möglichen Nöten gegenüber rein aus sich heraus die Gewißheit erstanfänglich sollte erschaffen haben, es gebe irgendwo und irgendwie zu solcher Hilfe befähigte Wesen: das ist ja gewiß eine Theorie, die alle Analogie mit der psychischen Erfahrung hinter sich zurückläßt. Anders aber steht es mit der Ge-

wißheit, daß menschenartige, übermenschliche Wesen, falls sie als vorhanden angenommen werden, mit sich handeln lassen, also auch als Helfer zu gewinnen sind. Diese Gewißheit, nicht von der Existenz solcher Wesen überhaupt, sondern (nachdem ihre Existenz anderweitig schon feststünde) von ihrer Bereitwilligkeit, unter besonderen Bedingungen zu helfen: das ließe sich gerade in Analogie mit sonst bekannten seelischen Vorgängen als Wunschgewißheit verstehen [1]).

Daß es etwas derartiges wie Wunschgewißheit gibt, ist ja bekannt genug. Wir brauchen da nur zu erinnern an die Fülle von selbsttäuschender Gewißheit, deren etwa die natürliche Mutterliebe fähig ist, oder an die naive Gewißheit einer jeden Nation von ihrer sich stets bewährenden überragenden Vortrefflichkeit. — Weiter geben wir zu bedenken, daß mit Hilfe dieser psychischen Analogie nicht die Vorstellung irgendwelcher Bestimmbarkeit der Götter überhaupt erklärt werden soll, sondern die Zuversicht des Menschen zur Hilfe seiner Gottheiten, falls er nämlich bestimmte Bedingungen erfüllt hat. Der Versuch dagegen, jene menschenähnlichen Mächte überhaupt durch Gaben zu bestimmen, ist etwas so unendlich Naheliegendes, wo einmal die Vorstellung von solchen Mächten vorhanden ist, daß er sich dann ganz von selbst einstellen wird. Einer besonderen Gewißheit bedarf es eigentlich nur darüber, daß diesen so naheliegenden Bemühungen unter bestimmten Umständen ein Erfolg sicher ist. Daß er irgendwie als möglich erwartet wird, ist eigentlich eine ganz selbstverständliche Sache. Die Wunschgewißheit setzt also erst dort ein, wo die als psychisch lebendig, d. h. aber auch als bestimmbar gedachten Wesen grade als Helfer in allen möglichen Nöten aufgefaßt werden, oder wo an Stelle der Ungewißheit gegenüber allen möglichen, immerhin auch bestimmbaren, dämonischen Mächten die Zuversicht zu verehrten, ganz sicher bestimmbaren Gottheiten getreten ist. Denn ohne Zweifel ist die lebendige Gottheit überall ein Wesen, zu dessen Hilfe seine Verehrer irgendwie Zuversicht

1) Die Frage danach, wie wohl die Vorstellung von jenseitigen Mächten überhaupt zustande gekommen sein dürfte, interessiert uns hier nicht und kann in unserm Zusammenhang unerörtert bleiben.

haben. Diese Zuversicht nun aber erklärt sich vollauf auf der einen Seite aus der gesteigerten Vorstellung von der Gottheit, auf der andern Seite aber eben durch die subjektive Kraft des Begehrens nach solcher Hilfe. Es ist ähnlich wie bei der Wunschgewißheit eines Armen, der einen als zugänglich bekannten Mächtigen auf jenem wohlgefällige Weise um seine Hilfe angeht. Nur hat jener Arme es schwerer, seine Wunschgewißheit festzuhalten. Denn der einzelne Fromme sieht sich ja doch rings von ähnlicher Zuversicht umgeben, die in ganz derselben Richtung geht. Außerdem ist eine direkte Widerlegung seiner Gewißheit ausgeschlossen. Auch wenn sich ihm seine Bitte nicht erfüllt, ist es doch nicht der direkte Bescheid: es fällt mir nicht ein, dir zu helfen; und immer ist der Rückzug auf die Vorstellung möglich, daß eben von seiner Seite noch ein mehreres hätte getan werden müssen.

In diesem Sinne also ist die Idee der Lebendigkeit der psychisch persönlichen Gottheit nicht nur ein Gegenstand des objektiv gegründeten Ueberlieferungswissens, sondern zugleich der subjektiv gegründeten Wunschgewißheit. Diese Wunschgewißheit erstreckt sich aber nicht auf alle Züge der anschaulich herausgestalteten Kulturpersönlichkeit der Gottheit, sondern lediglich auf ihre psychische Lebendigkeit als eine Bereitwilligkeit, sich durch menschliche Bitte und Gabe bestimmen zu lassen. Und sie hängt innerlich zusammen mit der Vorstellung vom religiösen Verhältnis als einem Verhältnis des do, ut des. Grade auch dies gilt es im Auge zu behalten. —

Wie nun stellt sich die Lebendigkeit Gottes im Zusammenhang mit seiner Erfassung als geistige Persönlichkeit dar?

Hier handelte es sich ja nicht um eine eigentlich anthropomorphisierende Vorstellung von Gott. Immerhin wurde aber doch Gottes Wesen in der Richtung des vollendeten menschlichen Persönlichkeitslebens gesucht und symbolisch durch Züge des letzteren bezeichnet. Darum wird uns eine klare Einsicht darüber, in welchem Sinne eine menschliche geistige Persönlichkeit lebendig genannt wird, immerhin von Nutzen sein können. — Von lebendigem religiösen Glauben reden wir, um auszudrücken, daß das persönliche Leben hier in seiner religiösen Form ausge-

reift ist, d. h. aber, daß es Tiefe und Stetigkeit gewonnen hat und sich so in jeder Lebenslage auswirkt. Ebenso ist es mit lebendigem sittlichen Empfinden, lebendiger künstlerischer Art, lebendigem wissenschaftlichen Sinn. Immer handelt es sich darum, daß die betreffende geistige Art in sich Festigkeit und Bestand und ausreichende Tiefe gewonnen hat und sich auf Grund dessen in jeder Situation durchzusetzen weiß. Bei dieser Lebendigkeit kommt es nicht auf den Wechsel der Stimmungen an. Für die seelische Lebendigkeit war gerade das entscheidend bedeutsam. Wenn z. B. eine psychische Kulturpersönlichkeit in dem lebhaftesten Wechsel innerer Zustände und unter beständigem Wandel ihrer Entschlüsse und äußeren Maßnahmen sich nur selbst zu behaupten weiß, so pulsiert sie von starkem Leben der ihr zukommenden Art. Solche Flexibilität besitzt die geistige Persönlichkeit grade nicht. Hier kommt es gewiß nicht an auf den beständigen Wechsel der Stimmungen und ein immer erneutes Sichakkommodieren der Entschlüsse. Sondern das ist das ihr eigentümliche Leben, daß ihr eine bestimmte Zielrichtung gewiesen ist, die sich nun mehr und mehr in aller Kraft durchsetzt, und daß die Eigenart der Konzentration alles Daseins nach dieser bestimmten Richtung immer tiefer durchlebt wird. Oder, wie wir schon sagten: Stetigkeit, Festigkeit und Tiefe — und dem könnten wir etwa noch Wahrhaftigkeit hinzufügen — sind die Charakterzüge der Lebendigkeit des geistigen Persönlichkeitslebens.

Aehnliches nun bedeutet die Idee der Lebendigkeit im Zusammenhang der Erfassung Gottes als geistiger Persönlichkeit. Wenn hier eine Annäherung an eine Vorstellung von Gottes Wesen nur in der Richtung des werdenden geistigen Personenlebens gesucht wird, nicht durch gesteigerte Uebertragung von Zügen der seelischen Persönlichkeitsart des Menschen, dann haben wir uns doch wohl auch die Lebendigkeit Gottes nicht nach Analogie mit der seelischen Lebendigkeit auszumalen, müssen uns vielmehr bei allen Ausführungen darüber in der Richtung desjenigen bewegen, was wir soeben als Lebendigkeit des geistigen Personenlebens bezeichneten. Wird hier Gott betonend „der lebendige“ genannt, so ist also damit nicht gemeint ein Wechsel von Stim-

mungen und Entschlüssen in der Seele Gottes, sondern, in Analogie mit der Vollendung geistiger Lebendigkeit, die unermüdliche Stetigkeit und Kraft seines zielwirkenden ewigen Wesens. Und daß Gottes Lebendigkeit von der religiösen Sprache (man denke z. B. an das Alte Testament) unendlich oft wirklich so gemeint ist, bedarf ja nur der Erinnerung.

Es ist nun aber weiter klar, daß es sich dabei auch hier wieder nicht eigentlich um eine direkte Uebertragung der geistigen Lebendigkeit auf Gott handeln kann. So wird von der Tiefe und Festigkeit seines inneren Lebens, sowie der inneren Wahrhaftigkeit seiner geistigen Art entweder gar nicht oder nur in sehr übertragenem Sinne geredet werden können. Auch diese Bezeichnungen des göttlichen Wesens und Wirkens sind nicht Definitionen oder dem Aehnliches, sondern Wegweiser für unsere Erfassung seines Wesens. Ueberhaupt kommt ja die Konzeption der religiösen Idee der Lebendigkeit des persönlichen Gottes gar nicht auf dem Wege einer bloßen Uebertragung der Grundzüge der geistigen Lebendigkeit auf ihn zustande, als ob es sich an diesem Punkte im Zusammenhang der Ueberzeugung von Gott als geistiger Persönlichkeit doch wieder um eine mythologisierende Beschreibung seiner inneren Regsamkeit handeln könnte. Auch der Satz, daß der persönliche Gott ein lebendiger Gott ist, spricht nicht ein derartiges Wissen über Gott aus, sondern vielmehr eine Zuversicht zu ihm. „Unser Gott ist ein lebendiger Gott", das heißt für die christliche Frömmigkeit, daß auf ihn ein felsenfester Verlaß ist in den inneren Nöten und Unfertigkeiten des werdenden geistigen Lebens, wie man sich auf die unwiderstehliche Allgewalt eines ganz und gar stetigen geistigen Willens unbedingt verlassen kann.

Diese religiöse Zuversicht zu Gott, die wir uns zum Bewußtsein bringen, indem wir ihn den „lebendigen" nennen, ist nun aber gar nicht irgend etwas, was zu der Ueberzeugung von Gottes geistiger Persönlichkeit noch hinzutreten müßte. Schon die Bezeichnung Gottes als geistiger Persönlichkeit überhaupt war ja Ausdruck der Zuversicht des werdenden Geisteslebens zu ihm. Beide Bezeichnungen sind wurzeleinig. Für den Glauben ist

Gott geistige Persönlichkeit eben als lebendiger und lebendig in der Form geistiger Persönlichkeit. Die Idee der Lebendigkeit bringt nur deutlicher als die andere Gottes Beziehung zum menschlichen Personenleben zum Ausdruck. Dieselbe liegt ja freilich in Gottes allgemeiner Bezeichnung als geistige Persönlichkeit eigentlich schon mit darin; denn geistige Persönlichkeit enthält ja doch unmittelbar das Moment der tätigen Beziehung auf andere, und vornehmlich Gottes Bezeichnung als geistige Persönlichkeit meint ihn ja doch als den Forderer und Bewirker geistigen Personenlebens aus seiner innersten Lebensfülle heraus, und nicht sonstwie. In der Idee der Lebendigkeit wird aber dieses Moment der tätigen Beziehung Gottes zum werdenden Personenleben besonders hervorgehoben und mit besonderem Ausdruck bezeichnet. Und diese besonders ausgesprochene Zuversicht zu ihm kleiden wir nun im einzelnen in symbolische richtungweisende Aussagen über ihn, indem wir, dem menschlichen Geistesleben Vollendungszüge entlehnend, etwa von Gottes Treue, Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit, heiligem Willen u. s. w. reden [1]). —

Auch bei dieser Zuversicht zum lebendigen Gott handelt es sich nun gewiß nicht um eine romantische Ueberzeugungsgewißheit von der Art, gegen die wir unsern Standpunkt oben abzugrenzen versuchten. Es ist nicht irgendwie eine Behauptung ins leere und ungewisse hinein, nur getragen von einer Art Selbstbehauptungstrieb des werdenden Geisteslebens, oder eine Art geistiger Wunschgewißheit. So wenig wie die Ueberzeugung von Gottes geistiger Persönlichkeit etwas derartiges ist, so wenig auch diese Ueberzeugung von seiner geistigen Lebendigkeit; das eine ist ja doch in und mit dem andern gegeben. Vielmehr, wie die Zuversicht des einzelnen werdenden Geisteslebens zu einem es be-

1) Aehnlich also, wie zur psychischen Persönlichkeit der Götter ihre psychische Lebendigkeit ohne weiteres mit dazu gehört, lassen sich auch Gottes geistige Persönlichkeit und seine Lebendigkeit nicht voneinander trennen. Nur ist der Zusammenhang hier ein anderer wie dort. Dort ist es die Zusammengehörigkeit einer einheitlichen Anschauung, die als ganze auf die Gottheiten angewendet wird; hier ist es ein Zusammenhang der religiösen Zuversicht des geistigen Lebens zu Gott.

wirkenden und fordernden geistpersönlichen Gott auf einem Geisteserlebnis an der Gesamtheit des Persönlichkeitslebens beruht, im besonderen auf dem Eindruck von der gleichsam zentralen Persönlichkeit dieses geistigen Gesamtlebens, deren ganzes Persönlichkeitsleben bewußtermaßen von Gott her war (vergl. S. 421), so auch die Zuversicht zum lebendigen Gott in dem soeben dargelegten Sinne. Wenn wir aussprechen, daß der geistpersönliche Gott ein lebendiger Gott ist, so geben wir auch damit einer ganz bestimmten religiösen Erfahrung in der Sprache der religiösen Symbolik zutreffenden Ausdruck. — Indem wir uns nun diese Erfahrung deutlicher zu vergegenwärtigen suchen, werden wir zugleich von dem oben (S. 420 ff.) angedeuteten religiösen Grunderleben ein klares Bild gewinnen. Denn es handelt sich hier ja, wie gesagt, nicht um zweierlei Vorgänge, sondern im letzten Grunde um ganz dieselbe Sache; der geistpersönliche Gott wird immer zugleich als der lebendige erfahren. Dieses geistige Erleben nun ist folgendes.

Wir finden uns mit unserm einzelnen werdenden Geistesleben in einen umfassenden Zusammenhang des geistigen Lebens hineingestellt. Wiewohl das geistige Leben etwas Allerpersönlichstes ist, in seinem jedesmaligen Erwachen Sache der persönlichen Entscheidung des einzelnen und in seinem Fortschritt immer wieder die Tatkraft des einzelnen aufrufend, doch steht es nicht eigentlich auf der Tat des einzelnen. Vielmehr ein jeder, der sein individuelles Geistesringen mit einiger Klarheit über sein Woher und Wie darlebt, wird sich vollkommen deutlich dessen bewußt sein, wie es in einem umfassenden geistigen Gesamtleben wurzelt. Von dorther treten an den einzelnen beständig Mahnungen, Forderungen und Zumutungen heran, denen freilich in seinem Innern etwas antwortet, die aber nicht in seinem Innern urwüchsig entstanden sind. Und nicht nur solche Zumutungen erlebt er von dort, sondern auch direktere Kräftigung und Stärkung durch unmittelbar erhebende Einflüsse, die ihn gleichsam mit fortreißen. So erwacht im einzelnen das Geistige stets von dieser Gesamtheit her und wird von ihr her auch dauernd gefördert und angeregt. Wie im ersten Geisteserwachen, so auch fernerhin mit seinem gan-

zen inneren Bestand fühlt sich so der einzelne von diesem Gesamtleben nicht nur weiter gedrängt, sondern umhegt und getragen. Und vornehmlich bei den Schwankungen seines werdenden Einzelpersönlichkeitslebens ist dies von großer Bedeutung. Wie sehr in ihm selbst alles unfertig und schwankend sein mag, in seinem Fortgang, wohl gar in seinem Bestand, immer wieder in Frage gestellt — beständig gleich bleiben jene Mahnungen und Forderungen und kräftigenden Einflüsse von dort her. Da ist etwas vorhanden, das an ihm wie mit unermüdlicher Treue weiter wirkt und keine Ruhe läßt. — Und das nun eben ist jene Erfahrung von der Lebendigkeit Gottes als einer stetigen Machtwirkung auf das eine Ziel hin. So rein für sich genommen ist es ja freilich nicht unmittelbar Gotteserfahrung. Und es führt auch alle Vertiefung in dieses allgemeine geistige Erlebnis nicht von sich selbst aus dazu, darin Gottes Lebendigkeit zu erblicken. Dazu bedarf es gleichsam einer besonderen Augenöffnung, wie sie sich an uns erst vollzieht durch das innere Anteilgewinnen am religiösen Gesamtleben, das in Jesus wurzelt, und im besonderen durch eine direkte innere Berührung mit dieser Person selbst. Dann aber wird uns eben hier Gottes lebendiges Wirken Lebenserfahrung. Es ist hier nicht vorhanden nur die Behauptung von einem etwa gar irgendwo in jenseitigen Regionen sich vollziehenden Wollen und Wirken Gottes, sondern wir erleben ganz direkt dieses lebendige Walten Gottes an unserm werdenden Geistesleben. Andere erleben das auch; der religiöse Glaube ist außerdem überzeugt zu wissen, was er damit erlebt. Weil ihm die Augen gleichsam weiter geöffnet sind, darum sieht er hier überall Gott am Werke. Und indem er sich über diese seine lebendige Gotteserfahrung ausspricht, redet er von der geistigen Lebendigkeit Gottes d. h. von der unermüdlichen Stetigkeit und Treue seines heiligen Willens.

Man wird nun aber vielleicht die Empfindung haben, als seien psychische und geistige Lebendigkeit Gottes in unsrer Darstellung weiter auseinander gerückt worden, als es dem Sachverhalt entspricht, wenn wir die geistige Lebendigkeit Gottes mit dieser erfahrbaren Stetigkeit und Treue seines heiligen wirksamen

Willens vollständig gleichsetzten. Dieser Empfindung liegt etwas Berechtigtes zu Grunde. Ohne Zweifel will ja doch die Bezeichnung Gottes als des Lebendigen auch für die Stufe seiner überzeugungsmäßigen geistigen Erfassung mehr besagen, als wir bisher als den religiös bedeutsamen und erfahrbaren Kern dieser Idee herauszustellen versuchten. Und eben dieses, dessen Erwähnung wir vorerst noch zurückgestellt haben, ist geeignet, die beiden Arten der Lebendigkeit Gottes einander in höherem Maße verwandt erscheinen zu lassen. Es wird sich freilich auch hier bei einer tiefergehenden Untersuchung zeigen, wie sehr doch die wesentliche Differenz eine gewisse ganz äußerliche Aehnlichkeit überwiegt.

Wenn der Fromme den geistpersönlichen Gott als lebendig bezeichnet, so denkt er sicherlich nicht nur an die Kraft und Macht und Stetigkeit seines Persönlichkeitswillens. Es ist damit auch gemeint, daß der geistpersönliche Gott gerade in allem Wechsel der Schicksale und in allen Wandlungen des äußeren und inneren Lebens, sowohl des einzelnen als der Gesamtheit, stets wirksam gegenwärtig ist. Das scheint eine gewisse Flexibilität und Wandelbarkeit Gottes zu umschließen, die an die innere Beweglichkeit und Bestimmbarkeit des psychischen Lebens erinnert. Wir werden zu zeigen haben, wie sehr es im tiefsten Grunde doch etwas ganz anderes ist.

Zunächst: Die Meinung, daß Gott lebendig sei im Sinne der Bestimmbarkeit, hat ihren religiös bedeutsamen Kern in der Erwartung, daß er mit sich handeln läßt, beeinflußbar ist durch das menschliche Tun. Wo die Gottheiten in erster Linie Nothelfer sind, ist das ja eine ganz selbstverständliche Voraussetzung des gesamten religiösen Verhaltens. So aber ist es doch nicht gemeint, wenn wir uns den geistpersönlichen Gott in allem Wechsel und Wandel der Ereignisse lebendig gegenwärtig wirksam denken. Hier ist vielmehr das der religiöse Kern der Sache, daß wir uns seinen stetigen Heilswillen überall und in jeder Lage nahe wissen dürfen, grade als einen solchen, der immer derselbe Heilswille ist, uns aber nahe grade als dieser immer gleiche und unwandelbare in aller bunten Mannigfaltigkeit unsrer Lebensführung und der Lebensführung der Menschheit. Also nicht

das ist das Große und Bedeutsame, daß wir ihn jederzeit umstimmen können — dessen bedarf es hier ja gar nicht —, sondern daß wir ihm immer und überall begegnen können, wenn wir ihn nur recht suchen[1]). Dann aber handelt es sich hier doch nicht um etwas der psychischen Lebendigkeit Gottes Verwandtes, die ja in ihrem tiefsten religiösen Kern Bestimmbarkeit ist. Sondern es handelt sich um den Glauben an die beständige Nähe der stets gleichen Treue Gottes.

Damit liegt zugleich auf der Hand, daß bei dieser geistigen Auffassung Gottes als des stets lebendig gegenwärtigen nicht an eine „Beschreibung" des göttlichen Wesens gedacht wird; wie hier ja überhaupt nicht von etwas die Rede ist, was sich anschaulich beschreiben ließe. Auch das ist wesentlich anders als bei der psychischen Lebendigkeit Gottes. Jene läßt eine solche anschauliche Beschreibung wohl zu. Natürlich, denn es handelt sich dabei ja lediglich um die Uebertragung eines der vielen anschaulichen Züge des seelisch persönlichen Daseins auf die jenseitige Macht. Diese Idee der lebendigen Gegenwart Gottes dagegen läßt sich gar nicht zur Anschauung bringen. Was daran anschaulich ist, sind grade lediglich die wechselnden irdischen Vorgänge, nicht aber die göttliche teleologische Immanenz in diesen Vorgängen. Sollte dieses Mitdabeisein Gottes anschaulich werden, dann müßte es grade in ein anschauliches Nebeneinander zu diesen Vorgängen treten, in der Art, wie die psychisch lebendigen Gottheiten neben und zwischen den Dingen und in Wechselwirkung mit ihnen, bestimmt und bestimmend, ihr Werk ausrichten; das heißt aber, es müßte das eigentümlich unmittelbare Zusammen der lebendigen Gegenwart Gottes ganz aufgehoben werden. Und doch ist das Bedeutsame an dieser Idee der geistigen Lebendigkeit Gottes eben dies, daß der Fromme Gott selbst und seinem Wirken immer grade unmittelbar in den Ereignissen des Lebens begegnen kann, ohne daß er zu dem Zweck irgendwelche anschauliche Scheidung

1) Und dieses ist dann auch Zweck und Aufgabe des wirklich frommen Gebetes. Es ist ein Suchen Gottes grade in den tatsächlichen Ereignissen, nicht ein Versuch, seine psychische Lebendigkeit und mittelst derselben die Ereignisse nach den eigenen Wünschen zu beeinflussen.

vollziehen, Gottes Tun aus dem Gesamtgeschehen gleichsam isoliert greifbar herausheben muß. Also auch hier wieder jener uns schon geläufige Unterschied, daß es sich auf der einen Seite um eine anschauliche Beschreibung mit genauer Auskunft über das „wie" der Vorgänge handelt, auf der andern Seite um keinerlei Auskünfte über *dieses* „wie", vielmehr um die Erfassung eines „daß". Das eine ist seinem Inhalte nach Mythologie, das andere Ueberzeugung.

Und endlich ist auch die Art der Gewißheit in beiden Fällen wesentlich verschieden. Die Idee der psychischen Lebendigkeit Gottes ist teils Ueberlieferungswissen, teils Wunschgewißheit. Die lebendige Gegenwart des geistpersönlichen Gottes kann dagegen gar nicht Ueberlieferungswissen sein; das Eigentliche der Sache läßt sich einfach nicht in der Art des Wissens weitergeben. Allenfalls die bloße Vorstellung einer göttlichen Allgegenwart läßt sich als ein Wissen mitteilen; das ist aber eine leere Hülse, eine jedes faßlichen Inhaltes bare, kaum vollziehbare Abstraktion. Das Eigentliche der Sache dagegen, nämlich die lebendige Gegenwart nicht irgend einer Gottesabstraktion, sondern eben des geistpersönlichen Gottes, das kann in keiner andern Weise überhaupt ergriffen und begriffen werden als auf dem Wege mit dem Ueberzeugungsleben zusammenhängender eigenartiger Erfahrung. Ohne das bleibts ein bloßes Wort, unendlich viel ärmer als die anschauliche Lebendigkeit der Persönlichkeiten eines Zeus, einer Athene u. s. w. *Alle Bestimmtheit liegt eben auch hier wieder in der lebendigen religiösen Erfahrung oder im religiösen Grundprozeß.*

Nach dieser Abgrenzung der geistigen Lebendigkeit Gottes, auch in ihrer zweiten Fassung, gegen die psychische Lebendigkeit polytheistischer Gottheiten gilt es nun auch von ihr, wie vorhin von der Idee der Stetigkeit und Treue des göttlichen Waltens, durch Darlegung des betreffenden religiösen Grunderlebens ein deutlicheres Bild zu gewinnen. Wir fragen darum: Welches ist jene lebendige religiöse Erfahrung, auf welcher hier alles beruht?

Es ist auch hier wieder so, wie es oben schon dargelegt wurde: die Erfahrung der Lebendigkeit Gottes tritt nicht irgend-

wie zu der Ueberzeugung von seiner geistpersönlichen Art als ein ganz Neues hinzu, sondern es ist beides in Einem gegeben. Im religiösen Grundprozeß wird der geistpersönliche Gott immer zugleich als lebendig gegenwärtig erlebt; und zwar folgendermaßen. Wer immer vom ringenden Geistesleben aus, auch ohne jede ausgesprochen religiöse Bestimmtheit desselben, seine Erfahrungen an der Wirklichkeit macht, dem wird alles Erleben eine fortlaufende Reihe von Aufgaben. Es ist da schlechthin nichts von irgend welcher Bedeutsamkeit, das nicht irgendwie eine Zumutung enthalten kann, sei es eine positive, sei es eine negative. Immer und aus jeder Situation heraus ertönt gleichsam die Mahnung an das wachsende und ringende Geistesleben, dieses zu tun und jenes zu meiden. Ja selbst die Erfolglosigkeit ernsten inneren Strebens nach außen und die ständige Mangelhaftigkeit alles innerlich Erreichten soll nicht ein bloßes Verhängnis sein; auch das ist eine Zumutung, nun unter grade *diesen* Erfahrungen in bestimmter Richtung innerlich zu wachsen an innerer Treue, die sich durch nichts irre machen läßt, und an der großen Demut, welche am meisten über alle selbstische und selbstgefällige Art triumphiert. Dieser Weg der beständigen Zumutungen ist wie ein Weg der Erziehung. — Als Erziehung erscheint die lebendige Erfahrung des geistigen Lebens in ihrer wechselnden Berührung mit der Wirklichkeit aber noch in einer andern Hinsicht. Blickt der geistig reifende Mensch auf den Weg zurück, der hinter ihm liegt, dann wird er auch zu reden wissen von einer Erziehung, die sich, im Unterschied von dieser soeben genannten, unmerklich an ihm ausgewirkt hat. Er hat keine Zumutungen empfunden; vielmehr ganz ohne solche hat dies oder jenes seinen fördernden Einfluß geübt, ihm kaum bewußt, und erst zurückblickend erkennt er dankbar das gleichsam geschenkte geistige Wachstum.

Auch hier ist es nun wieder die fromme Auffassung der geistigen Lebenserfahrungen, der sich gleichsam ihr letzter Sinn erschließt, wenn der Fromme in dem allen den lebendigen Gott zu erleben überzeugt ist. Wie dem werdenden Geistesmenschen jegliches Begegnis eine Zumutung ist, so auch dem Frommen, dessen Frömmigkeit den Weg geistigen Wachstums geht. Sei es Leid,

sei es Freude, was ihn trifft, sei es Großes, sei es Kleines, immer ists ihm eine Aufforderung seines Gottes, innerlich sich zu bewähren oder zu wachsen; im Leid stark und vertrauend zu bleiben, sich von ihm in die Tiefe führen und läutern zu lassen, komme nun das Leid als äußeres Unglück oder als erfolgloses Streben oder als innere Mutlosigkeit; im Glück dankbar zu sein und Gottes zu gedenken und derer, die Leid tragen; sich durch Kleines und Kleinstes nicht verdrießen und durch Großes und Größtes nicht aus der Ruhe in Gott herausschrecken zu lassen. Und dazu dann die tagtäglichen Zumutungen an den sittlichen Ernst und das sittliche Feinempfinden. In alledem erlebt der Fromme seines Gottes lebendiges Wirken zu seinem Heil, Tag aus Tag ein. Das ist ein wirklicher lebendiger Verkehr mit Gott. Man begegnet ihm wirklich in allen Führungen des Lebens, kleinen und großen, wenn man sein geistiges Leben nur achtsam lebt. Und lebt man es nicht mit achtsamem Blick auf die tagtäglichen Zumutungen, dann sind diese ebensoviele versäumte Begegnungen mit dem lebendigen Gott. Selbst in diesen Versäumnissen liegt aber doch wieder eine neue Zumutung der unermüdlichen Gottestreue; es kann doch immer noch wenigstens die Reue zu einem erkennenden Begegnen mit Gott führen. Wünscht jemand wirklich mehr von Erfahrung der Lebendigkeit des göttlichen persönlichen Wirkens, als in dieser frommen Lebenserfahrung gegeben ist? Kann Gott greifbarer lebendig mitten in unser Leben und all seine Wandlungen hineintreten als so?

Irgend eine objektive Theorie über Gottes Lebendigkeit ergibt sich freilich auch hier wieder nicht. Es ist alles fromme Lebenserfahrung des in Gottes Kraft ringenden Geistesmenschen. Es erscheint mir aber grade als bedeutsam und wichtig, daß hier das lebendige Wirken Gottes eben nicht eine Sache ist, die sich so ganz objektiv beschreiben und nachrechnen läßt, wie etwa die Wirksamkeit irgend einer Naturkraft; sondern sie ist wirklich ganz in das fromme Leben und sein Wachstum an den äußeren und inneren Ereignissen hineingenommen, selbst ganz und gar eine Sache der lebendigen Erfahrung des werdenden Geistesmenschen. Es ist nicht eine starre abstrakte Idee, sondern eine lebendige konkrete

Lebenswirklichkeit. Und auch das ist hier bedeutsam, daß diese Erfahrung sich darum eben nicht von selbst macht, sondern, wie alle geistige Erfahrung, errungen sein will. Wer Gottes lebendiges Wirken erleben will, der muß die mancherlei erziehenden Zumutungen seiner Lebensführung wirklich erleben; die erleben sich aber nicht von selbst, bleiben vielmehr überall dort unbemerkt, wo keine geistige Wachsamkeit vorhanden ist. Insofern wollen diese religiösen Erfahrungen wie alles Geistige, geistig errungen werden [1]).

Es ist indessen doch auch von Wichtigkeit, daß uns die geistige Erfahrung von Gottes stets gegenwärtigem lebendigem Wirken noch in anderer Form zugänglich ist. Nicht nur in der beständigen Anstrengung des ringenden Geisteslebens erleben wir immer wieder erzieherische Begegnungen mit dem lebendigen Gott; in unsrer religiösen Erfahrung kommt auch zum Ausdruck, wie Gottes lebendiges Wirken sich beständig vollzieht, auch wenn wir es nicht unmittelbar merken, und zugleich unabhängig von dieser unserer geistigen Bemühung. Und hierbei handelt es sich nun um das religiöse Verständnis jenes gleichsam geschenkten geistigen Wachstums, von welchem oben auch schon die Rede war. Wir haben wirklich nichts dazu getan; ganz unvermerkt haben uns die Verhältnisse innerlich gereift, so daß wir rückblickend darüber staunen, was alles Neues in uns lebendig geworden ist. Der frommen Erfahrung ist das nun mehr als nur in unbestimmter Bildlichkeit geredet ein Geschenk; es ist wirkliche Gabe Gottes. Darum sehen wir hier, wie Gott *immer* am Werke ist; nicht nur, wo wir seinem lebendigen Wirken in Form von allerlei Zumutungen begegnen, sondern auch noch weit darüber hinaus, in den kleinen und kleinsten Beziehungen unsers Lebens, wo wir nichts von bestimmten Aufgaben und Zumutungen merken. Die *ständige Gegenwart* der lebendigen Wirksamkeit Gottes in *allem* Geschehen unsers Lebens wird so noch um vieles greif-

1) Daneben halte man einmal, was unsre Sonntagsblätter von Erfahrungen der Lebendigkeit Gottes zu erzählen wissen. Aus einer wie ganz anderen geistigen Luft stammen doch die meisten dieser Erzählungen; wie sehr fehlt ihnen meist dieser geistige Pulsschlag des wahren Gotterlebens.

barer. Gott ist auch da wirksam gegenwärtig, wo wir es nicht unmittelbar wahrnehmen. Zugleich zeigt sich dies göttliche Walten grade darin in seiner vollen Souveränität. Es ist unabhängig von den Schwankungen unseres ringenden inneren Lebens. Gott vermag etwas darüber auch ohne unser bewußtes Entgegenkommen. Sicher ist das eine religiös bedeutsame Ergänzung jenes Wechselverkehrs mit dem lebendigen Gott, der sich mitten im geistigen Streben vollzieht. Erst hier festigt sich das Vertrauen in Gottes lebendiges Walten zu der unerschütterlichen Zuversicht, die sprechen kann:

> Du wirst das gute Werk, das du selbst angefangen,
> Nicht lassen unvollbracht. Ich bleibe an dir hangen
> Und will gehorsam sein in Freud und auch in Leid,
> So lang du mich noch hier willst haben in der Zeit.

Durch diese letzten Ausführungen (von Seite 436 an), welche uns die Idee der geistigen Lebendigkeit Gottes von einer neuen gleichsam beweglicheren Seite kennen lehrten, hat sich uns diese Idee ganz gewiß bedeutsam erweitert, aber sie hat sich dabei nicht eigentlich verändert. Denn auch hier handelt es sich um geistige Erfahrung. Also bleibt es dabei: Anders als auf Grund einer solchen Erfahrung läßt sich von diesen Dingen eigentlich gar nicht reden; einen greifbaren Inhalt besitzt d i e s e Vorstellung der Lebendigkeit Gottes nur in der lebendigen Erfahrung des „inneren Menschen".

III.

Indem wir nun rückblickend überschauen, was unsere Untersuchungen uns eingetragen haben, können wir folgendes als unsern Gewinn verzeichnen:

1) Es ist uns jetzt wohl vollkommen klar, um wie ganz verschiedene Dinge es sich handelt, ob man Gott Persönlichkeit und Lebendigkeit im psychischen Sinn beilegt, oder ob diese Bezeichnungen geistig gemeint sind. Und zwar ist verschieden nicht nur der Inhalt, der jedesmal bezeichnet werden soll, sofern psychische und geistige Persönlichkeit wie Lebendigkeit von vorneherein ganz verschiedenes bedeuten: sondern es ist auch verschieden der Cha-

rakter dieser Bezeichnungen — das eine Mal sind sie eigentlich gemeint, das andere Mal symbolisch; verschieden ist die Art der Bestimmtheit — das eine Mal liegt sie in der Anschauung oder auch im Begriff, das andere Mal in der religiösen Erfahrung, während die verwendete Vorstellung nur die Bedeutung und Bestimmtheit einer Wegweisung besitzt; verschieden ist endlich die Art der Gewißheit — im einen Fall Ueberlieferungswissen und Wunschgewißheit, im andern Fall Ueberzeugung und geistige Erfahrung.

2) Das Feste und Sichere des religiösen Glaubens an einen lebendigen geist persönlichen Gott liegt im geistigen religiösen Grundprozeß und seinen mannigfaltigen, stets aber inhaltlich bestimmten Erfahrungen d. h. aber: es ist hier im Unterschied von der mythologischen Stufe eine ganz bestimmte und reiche Erfahrung von Gottes geistpersönlicher Lebendigkeit vorhanden. Diese Erfahrung ist das Grundlegende und die eigentliche Religion als ein bestimmt geartetes Leben mit Gott; und eben hier liegt überhaupt alle Bestimmtheit sowohl als Gewißheit des religiösen Tatbestands. Die religiösen Vorstellungen dagegen sind sekundär, ein davon Abgeleitetes. Ihre Wahrheit ist darum nicht die Wahrheit theoretischer Sätze, sondern sie liegt darin, daß sich in ihnen das religiöse Grunderleben mit Gott einen zutreffenden Ausdruck zu geben sucht.

3) Es tragen darum alle Aussagen über Gott und sein lebendiges Walten nur wegweisenden oder symbolischen Charakter und geben uns keine wirkliche Beschreibung von Gott und seinem Leben, keine Antwort auf die Frage nach dem „wie" der göttlichen Existenz und Lebendigkeit. Diese Einsicht aber bedeutet keinen religiösen Verlust. Denn sie bringt ja nur zum Ausdruck, daß Gott eben Gott ist; sie liefert uns außerdem nicht irgendwelcher religiösen Ungewißheit oder Unbestimmtheit aus, denn im religiösen Grundprozeß als dem Erleben mit Gott ist ja alles gewiß und bestimmt, hier aber liegt der Kern der geistigen Religion. —

Setzen wir nun die christliche Gesamtüberlieferung über Gott, seine Persönlichkeit und sein lebendiges Walten in Beziehung zu diesen unsern Resultaten.

Daß hier diese von uns aufgedeckten Verhältnisse immer durchaus klar wären, läßt sich nicht behaupten. Es ist, auf den ersten Blick, ein buntes Durcheinander der Aussagen über Gott und seine Lebendigkeit von beiderlei Herkunft. Wir hören da nicht nur von Gottes heiliger Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit, sondern auch von Gottes Zorn und Grimm, von seiner Barmherzigkeit und Güte, ja selbst von einem Stuhl Gottes im Himmel ist die Rede, von dem Gottesauge, das alles sieht, und von dem Aufmerken seiner Ohren auf das Gebet des Frommen. Also neben und durcheinander mit Zügen geistig personaler Art Züge selbst der Körperlichkeit des psychischen Personenlebens. Und so auch betreffs der Lebendigkeit Gottes. Gott ist treu; er hat sein Werk in uns; alle Dinge müssen denen, die Gott lieben, zum Besten dienen — aber auch: Gott faßt Entschlüsse und ändert seine Absichten, er greift in den Lauf der Ereignisse richtunggebend und hemmend ein u. dergl. mehr.

Daß der symbolische Charakter all dieser Aussagen über Gott überall deutlich wäre, läßt sich auch nicht sagen. Grade lebendige Frömmigkeit nimmt gern und leicht vieles davon für wirklich im Sinn von beschreibenden Aussagen über Gottes Sein und Wirken. Selbst Züge anthropomorpher Persönlichkeit und Lebendigkeit Gottes werden für in diesem Sinne zutreffend gehalten. Daneben freilich regt sich, wenn auch oft wenig bestimmt und ohne klare Anwendung auf die einzelnen Aussagen über Gott, ein Gefühl dafür, wie Gott alles menschliche Begreifen übersteigt; und diesem Bewußtsein begegnen wir grade auch wieder bei besonderer Lebendigkeit und Tiefe der religiösen Empfindung.

Und endlich ist die Gewißheit über Gott in weitestem Umfange einfaches Ueberlieferungswissen, womit sich einzelne Ueberzeugungsmomente mischen, diese etwa noch verquickt mit bloßer Wunschgewißheit. Wo aber rechte Frömmigkeit vorhanden ist, da hören wir doch auch immer wieder, wie man es aus innerer und äußerer Erfahrung wisse, wie wahr jene Ueberlieferung sei. Dieses Urteil bezieht sich dann aber oft genug nicht nur auf die geistigen Züge am überlieferten Gottesbilde.

Zu diesen Verhältnissen werden wir Stellung nehmen müssen.

Wir werden uns darüber Klarheit zu verschaffen suchen, woran diese Verhältnisse ihre Ursache haben, wieweit sie etwa unvermeidlich sind oder ob und wieweit an ihnen geändert werden darf und muß.

Die soeben kurz gekennzeichnete Situation hängt zum guten Teil mit demjenigen zusammen, was ich den konservativen Charakter alles Religionsfortschrittes nennen möchte. Immer nimmt die lebendige Frömmigkeit vieles von ihrer Vergangenheit auf ihren weiteren Weg mit, einfach deshalb, weil sich grade auf dem Gebiete der Religion in ganz besonderer Weise jeder Fortschritt nirgends als ein bloßer Bruch mit der ganzen Vergangenheit vollzieht, vielmehr überall wirklich aus der Vergangenheit herauswächst; denn es trägt ja doch wohl von allem Geistesleben der Geschichte das religiöse am meisten diesen Charakter des Positiven. Darum vollziehen sich denn auch die prinzipiellen Scheidungen nicht überall und auf der ganzen Linie gleichsam von selbst; es bleibt vielmehr manches davon der geistigen Vertiefung und Heranreifung am einzelnen Punkt überlassen und tritt darum in individuell mannigfach verschiedener Weise ins Dasein. Die Zurückführung des gesamten historischen Religionsbestandes auf das eigentliche geistige Grunderleben, die eigentlichen persönlichen Aneignungen, die sich infolgedessen ergeben, oder die Verwandlung des Ueberlieferungswissens in persönliche Ueberzeugung, die Scheidungen von Wesentlichem und Unwesentlichem, zentralen Erlebnissen und mehr oder weniger peripherischer Vorstellungseinkleidung dieses Erlebens, wie sie mit solcher Aneignung zusammenhängen: das alles ist darum eine sich immer erneuernde Aufgabe.

Dieser konservative Charakter des Religionsfortschrittes nun zeigt sich in besonderer Weise grade auf dem Gebiete des religiösen Vorstellens. Das steht im Zusammenhang mit einer weiteren Eigentümlichkeit allen religiösen Lebens. — Wir sprachen uns aus, wie der Kern der religiösen Gottesidee die religiöse Gotteserfahrung ist und wie diese letztere einen inhaltlich reichen und bestimmten Lebenszusammenhang darstellen kann, nämlich auf der Stufe der geistigen Religion. Diese lebendige religiöse Erfahrung des geistigen Lebens schafft sich einen Ausdruck in allen

jenen Aussagen, die Gottes allgegenwärtiges treues Wirken und den inneren Wesenszusammenhang des geistigen Lebens mit Gott zum Gegenstand haben. Es sind das jene wegweisenden oder symbolischen Vorstellungen von Gott und seinem Walten, deren eigentliche Wahrheit nicht auf der Oberfläche des Wortlautes liegt, sondern darin, daß mittelst ihrer die religiöse Lebenserfahrung ihren möglichst zutreffenden Ausdruck findet. Davon war schon mehrfach die Rede. Es erschöpft sich nun aber die Sprache der Religion nicht in diesen, nennen wir sie einmal „primären", Vorstellungen und kann sich auch gar nicht darin genügen. Gerade die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der religiösen Erlebnisse treibt zu immer neuen Wendungen, in denen sich auch die feineren Nuancierungen und Schattierungen des religiösen Grundprozesses zum Ausdruck bringen möchten. Namentlich für die Mitteilung der ganzen Fülle des religiösen Erlebens an andere und vornehmlich für das auf der gegenseitigen Mitteilung beruhende Gefühl der inneren religiösen Gemeinschaft bedarf es einer möglichst reichen und möglichst mannigfaltig gestalteten religiösen Vorstellungswelt. Denn die religiösen Erlebnisse, um welche es sich hier handelt, in ihrer bunten Mannigfaltigkeit, wie bestimmt geartet ein jedes von ihnen auch sein mag, sind nicht selbst direkt mitteilbar, wie das bei primitiv religiösem Erregungszustand der Fall ist. Sie sind ja doch vielmehr von der gleichen Art mit sonstigen geistigen Erlebnissen, etwa Zuständen tiefer Ergriffenheit der Welt, bestimmten Vorgängen oder bestimmten Personen gegenüber. Dergleichen muß sich erst zu größerer objektiver Greifbarkeit oder Anschaulichkeit herausgestalten, soll es von einem Individuum zum andern übergehen können. Am geläufigsten ist uns dieser Tatbestand der geistigen Mitteilung vielleicht auf dem Gebiete der Kunst; es gilt aber Entsprechendes von aller inneren Ergriffenheit. Die Seele des inneren Erlebens muß sich einen „anschaulichen" Leib der Mitteilbarkeit schaffen, sonst bleibt sie in ihrer Vereinzelung und unverstanden.

Aber nicht nur um Mitteilbarkeit oder Nichtmitteilbarkeit handelt es sich hier, um die Möglichkeit der religiösen Propaganda und der religiösen Gemeinschaft. Ein „anschauliches" Her-

austreten der mancherlei Wandlungen des religiösen Grundprozesses in einem möglichst umfassenden und in vielen Einzelzügen ausgeführten Bilde ist auch noch in einer andern Hinsicht von großer Bedeutung. Das religiöse Einzelleben bedarf auch zu seiner eigenen Bestimmtheit im einzelnen solcher ausgestalteteren Vorstellungszusammenhänge. Wohl sind die letzten großen Zusammenhänge des religiösen Erlebens von großer Bestimmtheit und Klarheit. Nicht irgendwelche verschwommenen Gefühle, sondern ganz bestimmte geistige Vorgänge bilden den eigentlichen religiösen Grundprozeß. Darum herum schlingt sich aber ein Rankenwerk von wechselnden Empfindungen und Stimmungen mannigfacher Art, entsprechend den mancherlei wechselnden Lagen des Frommen, die alle zur lebendigen Religion mit dazu gehören. Ein religiöses Leben, das von alledem vollständig absehend sich nur an die zentralen Erlebnisse und Aufgaben und deren vorstellungsmäßige Ausprägung (jene primären Vorstellungen) hielte, das wäre auch wieder, freilich in anderer Hinsicht, einer Seele ohne Leib vergleichbar. — All dieses Rankenwerk ist nun aber in sich selbst weniger fixiert, als die zentralen religiösen Vorgänge es sind. Wie sehr es sich daran anschließt und dort herauswächst, es ist eben doch nicht von dorther inhaltlich voll bestimmt. Sondern, wie andere wechselnde Stimmungen und Empfindungen, bedarf es einer Art vorstellungsmäßiger Vergegenständlichung, soll aus dem Unbestimmten ein Bestimmtes und dem, der's erlebt, selbst klar Faßbares, in seiner Erinnerung Haftendes und für seine Zukunft Fruchtbares werden. So wachsen die religiösen Vorstellungen unvermeidlich über jene primären Aussagen in bunter Mannigfaltigkeit hinaus.

Aber auch jener primären Vorstellungen bemächtigt sich ganz unmittelbar diese Tendenz auf weitergehende Veranschaulichung. Sobald von den Erlebnissen der Seele mit Gott überhaupt in allgemein faßlicher Weise geredet werden soll, bedarf es etwas mehr als nur der Verwendung der primären symbolischen Vorstellungen. Wo noch kein entsprechendes religiöses Grunderleben vorhanden ist, da würde die religiöse Sprache ja kaum ein Echo wecken, wenn sie die religiösen Grundideen nicht in ein sinn=

lich anschaulicheres Gewand hüllte. Auch drängt die Fülle und Kraft der religiösen Zentralerfahrungen ganz von sich aus auf eine kraftvolle Fülle der religiösen Anschauungen, die sie zum Ausdruck bringen sollen. Je mehr das Innere wirklich ergriffen ist, um so weniger abstrakt abgemessen, um so lebensvoller wird die Vorstellung daraus hervorbrechen.

So ist also aus mancherlei Gründen der Religion und ihrem Gesamterleben ein mächtiges Streben nach Anschaulichkeit eigen. Es genügt dem religiösen Grundprozeß nicht, sich und sein Erleben mit Gott lediglich in den primären symbolischen Aussagen über Gottes Wesen und Wirken auszusprechen; es hüllen sich vielmehr jene Aussagen in ein weites anschauliches Gewand von religiösen Vorstellungen sekundärer Art. Und hier nun eben betätigt sich die konservative Art der Religion. Die geistige Persönlichkeit Gottes wird durch Züge psychisch personaler Art dem Wechsel des religiösen Einzelerlebens und der Anschauung näher gebracht, und ebenso die geistige Lebendigkeit Gottes durch Züge psychischer Lebendigkeit. Das heißt aber: jene sekundären Vorstellungen entnimmt die geistige Gotteserfahrung den mythologisierenden Gottesbeschreibungen der Vorstufe. Daher das Ineinander und Durcheinander psychischer und geistiger Personenart und Lebendigkeit in der christlichen Vorstellungsüberlieferung von Gott.

Damit hängt nun weiter zusammen, daß die Gewißheit über Gott auch hier in der Form eines Ueberlieferungswissens auftreten kann; und daran wieder knüpft sich alles das, was sonst oben zur Charakterisierung der christlichen Gesamtüberlieferung und ihres Mischcharakters gesagt wurde.

In dieser Lage nun ist die Aufgabe der systematischen Theologie nicht, in unverständigem puristischem Radikalismus der christlichen Ueberzeugung das anschauliche Gewand jener sekundären Vorstellungen einfach abzustreifen; daß dergleichen nicht angeht, erhellt ja grade aus demjenigen, was wir soeben über deren Unvermeidlichkeit sagten. Sondern es ergibt sich aus dieser Sachlage eben die Aufgabe, an deren Lösung wir uns in diesen unseren Darlegungen versucht haben. Es muß klargelegt werden,

welcherlei verschiedene Bestandteile in der christlichen Gesamtüberlieferung von Gott vereinigt sind, was daran Hülle ist, was Kern, was direkt mit dem religiösen Grundprozeß zusammenhängt, was nur in loserem Zusammenhang damit steht als weitere phantasiemäßige Veranschaulichung; oder, wie wir uns oben ausdrückten, welches primäre und welches sekundäre religiöse Vorstellungen sind. Vornehmlich aber muß im Zusammenhang damit immer wieder über alle Vorstellungen, sekundäre und primäre, zurückgegriffen werden auf den religiösen Grundprozeß, was nicht abgeht ohne einen Hinweis auf den symbolischen, nur wegweisenden Charakter der primären und die nur veranschaulichende Bedeutung der sekundären Vorstellungen. Damit aber wird nicht nur einem theoretischen Interesse gedient, nämlich demjenigen klarer Einsicht in einen gegebenen Tatbestand. Diese Scheidung zwischen Zentralem und Peripherischem und der Hinweis auf das letzte eigentliche Zentrum aller Aussagen über Gott im Grundprozeß der religiösen Erfahrung, das ist grade auch von eminent praktischer Bedeutung. Es hilft nämlich jener Gefahr entgegenwirken, die mit dem Sichauswirken der Religion in einer anschaulichen Vorstellungsüberlieferung von Gott gegeben ist, der Gefahr nämlich, daß infolgedessen die christliche Religion immer wieder auf die Stufe bloßen Ueberlieferungswissens herabsinkt. Weiter ist auch zu befürchten, das naturreligiöse Interesse des do ut des könne sich an jenen sekundären, der Vorstufe entnommenen psychischen Zügen des christlichen Gottesbildes in ungebührlicher Weise wieder aufrichten, wie es ja auch tatsächlich immer wieder geschieht. Da ist es von höchstem Werte, wenn auch durch die theologische Reflexion der Blick von allem peripherischen Beiwerk auf dasjenige gelenkt wird, worin alle spezifische Bestimmtheit der christlichen Ueberzeugung von Gott einzig und allein wurzelt und wo allein eine wirklich innere Gewißheit von Gott im spezifisch christlichen Sinne gewonnen werden kann, auf den geistigen Grundprozeß der christlichen Religion mit seinen Erfahrungen und Aufgaben. Die christliche Wahrheit von Gott kann in ihrem ganzen Umfang und in allen ihren wesentlichen Zügen nur in lebendigem geistigem Ringen und Streben ergriffen werden, hier aber wird auch alles ein Er-

lebnis, was der Fromme von Gott zu sagen weiß: das ist die große praktische Wahrheit, welche aus unseren Darlegungen herausspringt. Und das eben ist der Beitrag des theologischen Nachdenkens zu dem beständig zu erneuernden Ringen gegen eine Verflachung der Gottesüberzeugung in kritikloses Ueberlieferungswissen und eine Wunschgewißheit, die sich an ganz Peripherisches anklammert.

Daß sich von hier aus auch gewisse Forderungen sowohl für die systematische Darlegung der christlichen Glaubensvorstellungen ergeben wie auch für die christliche Apologetik, und welches diese Forderungen sind, das sei der Vollständigkeit wegen wenigstens in aller Kürze noch angedeutet.

Die christliche Glaubenslehre wird ausgehen müssen von einer klaren Erfassung des religiösen Grundprozesses — denn sonst schwebt hier ja alles in der Luft —; und sie wird durchdrungen sein müssen von der Einsicht in den wegweisenden Charakter der primären und den veranschaulichenden Charakter der sekundären religiösen Vorstellungen, sowie von der deutlichen Erkenntnis des Unterschieds zwischen primären und sekundären Vorstellungen als mehr zentralen und mehr peripheren Bestandteilen der religiösen Vorstellungswelt. Sie wird sich darum befleißigen, immer auf das religiöse Grunderleben zurückzugreifen und die Glaubensvorstellungen in lebendigem Zusammenhang damit zur Darstellung zu bringen, sich dessen bewußt, daß dieser Zusammenhang ein anderer ist bei den primären, ein anderer bei den sekundären Vorstellungen. Darum wird sie auch bei den primären Vorstellungen nach größtmöglicher Eindeutigkeit und Bestimmtheit streben — denn in ihnen spiegelt sich ja unmittelbar das religiöse Grunderleben; hier müssen darum direkt normative Fixierungen erreicht werden. Für das Gebiet der sekundären Vorstellungen dagegen wird sie sich begnügen können, gewisse Richtlinien zu geben oder Grenzen des Erlaubten abzustecken, damit der freien Beweglichkeit der veranschaulichenden Phantasie der Spielraum bleibe, dessen die lebendige Quellkraft des religiösen Einzelerlebens bedarf.

Für die Apologetik ergibt sich, daß sie sich um die sekundären Vorstellungen überhaupt nicht wird zu bemühen haben. Sind

dieselben lediglich ausmalende Veranschaulichungen eines inneren Geschehens, so kann von ihnen eine direkte Uebereinstimmung mit der empirischen Wirklichkeit ebensowenig verlangt werden, wie etwa von Goethes Lied des Erdgeistes in Faust, dessen „Wahrheit" ja doch ganz gewiß kein Mensch nach dem äußeren Wortlaut der darin vorkommenden Wendungen „Webstuhl", „lebendiges Kleid" u. s. w. und deren empirischer Geltung bemessen wird. Aber auch die primären religiösen Vorstellungen wird eine einsichtige Apologetik nicht einfach so rein für sich nehmen. Das verbietet ihr lediglich wegweisender oder symbolischer Charakter; das verbietet auch der Umstand, daß sie eben deswegen in ihrer Isolierung als bloße Vorstellungen überhaupt nichts sind. Die apologetische Arbeit wird sich vielmehr um den religiösen Grundprozeß bemühen d. h. aber, sie wird versuchen, die Vernünftigkeit des religiös Ueberzeugtseins aufzuweisen, das in jenen primären Vorstellungen seinen unmittelbaren und zutreffenden Ausdruck findet [1]).

IV.

Es erübrigt nun noch zur Vervollständigung unserer Darlegungen über die christliche Erfassung Gottes als lebendiger Persönlichkeit die Ideen der Immanenz und der göttlichen Transzendenz von denselben Gesichtspunkten aus kurz zu behandeln. Gottes religiöse Immanenz nämlich und seine Lebendigkeit, wie wir sie glauben verstehen zu müssen, Gottes Transzendenz und seine Geistpersönlichkeit stehen in so engem Zusammenhang miteinander, daß die Behandlung des einen nicht vollständig wäre ohne eine Berücksichtigung auch des andern.

Ueber die religiöse Idee der Immanenz Gottes bedarf es kaum noch vieler Worte. Auch hier handelt es sich um ein Symbol, eine primäre religiöse Vorstellung, die eine Erfahrung des geistigen Lebensprozesses unmittelbar zum Ausdruck bringt. Und zwar ist diese Idee der Immanenz Gottes nichts anderes als der

1) Eine Skizze solchen apologetischen Verfahrens habe ich im 11. Jahrgang dieser Zeitschrift zu geben versucht.

zutreffende Ausdruck für die Erfahrung der Lebendigkeit Gottes, wie sie oben beschrieben wurde. Dort war davon die Rede, daß wir ganz direkt mitten im Lauf der Dinge und Ereignisse dem Walten Gottes begegnen. Nicht irgendwie weltfern ist Gottes Lebendigkeit, sondern so ganz und gar weltdurchwirkend und wirklich ganz direkt weltdurchwirkend, daß ein anderer als der Fromme anstatt von Gottes lebendigem Walten von den Zumutungen reden wird, die in den wechselnden Verhältnissen des Einzellebens und der Geschichte liegen, und von dem erziehenden Einfluß des Lebens. Diese religiöse Erfahrung von Gott in allen tatsächlichen Ereignissen bezeichnen wir mit dem Ausdruck: Immanenz Gottes.

Daß diese Immanenz Gottes nicht ganz von selbst erfahren wird, daß es vielmehr eine Aufgabe des geistigen Lebens ist, die Erfahrung von Gottes Immanenz immer von neuem zu wiederholen, das ist damit zugleich unmittelbar gegeben. Es ist dieselbe Aufgabe, von welcher oben schon die Rede war, als wir die Erfahrung vom lebendigen Walten Gottes behandelten. Und noch einmal sei hervorgehoben: Nichts ist hier gleichsam objektiv gegeben, sondern es will wirklich alles als Ueberzeugung und geistige Erfahrung geistig errungen sein, wie die wirkliche Erfassung der Idee der Persönlichkeit Gottes so auch die wirkliche Erfassung seiner Lebendigkeit und seiner Immanenz. Auch über letztere kann nur reden, wer Gott in seinem Leben beständig sucht und findet, weil er auf die Aufgaben seines Lebens achtet und seine Zusammenhänge dankbar überschaut. Davon losgelöst dagegen ist auf dem Boden der Religion die Rede von Gottes Immanenz ebensosehr eine inhaltsleere Phrase wie die Rede von Gottes Persönlichkeit es dort ist, wo kein Persönlichkeitsleben aus Gott gelebt wird.

Wir könnten es mit diesen kurzen Bemerkungen über Gottes Immanenz genug sein lassen, wenn das Wort „Immanenz" nicht gar so leicht den Verdacht erweckte, es lauere dahinter ein versteckter Pantheismus. — Sollte dieser Vorwurf unseren Darlegungen gegenüber wirklich noch erhoben werden, dann kann ja sicherlich nur das Wort „Immanenz" daran schuld sein. Denn die religiösen Erfahrungen, für welche wir jenen Begriff als den

zutreffendsten Ausdruck wählten, haben ja ganz gewiß nichts mit Pantheismus zu tun. Warum vermeiden wir dann aber nicht diesen so leicht mißverständlichen Ausdruck? Ja, wenn sich nur eine andere gleich zutreffende Kennzeichnung jener religiösen Erfahrungen auffinden ließe! Worauf es hier ankommt, das ist doch dieses, daß Gott nicht nur irgendwie zwischen den wirklichen Ereignissen hindurch zu ergreifen ist d. h. aber, anstatt direkt in diesen Ereignissen irgendwie neben oder zwischen ihnen, in welchem Falle Gottes Tun sich auch äußerlich bemerkbar von dem andern Geschehen abheben müßte und darum allenfalls auch ohne eine bestimmte innere Erfassung der Ereignisse müßte erfahren werden können. Vielmehr, daß uns Gottes lebendiges Walten wirklich ganz direkt in allem Geschehen unmittelbar selbst nahe ist und von uns grade darin gefunden werden soll, indem wir in richtiger Weise auf diese Ereignisse geistig reagieren: dafür suchen wir einen wirklich bezeichnenden Ausdruck. Und einen solchen finden wir nicht schon in der relativ unbestimmten Idee der Allgegenwart, sondern erst in der religiösen Immanenzvorstellung. Denn nur diese bringt grade auch die Ablehnung einer unbestimmten Allgegenwart nur zwischen den Dingen und Vorgängen klar zum Bewußtsein.

Aber das Wort „Immanenz" steht nun einmal in dem Verdacht, es könne nur pantheistisch gemeint sein. Wir wollen uns darum die Mühe nicht verdrießen lassen, diese unsere religiöse Immanenzidee noch ganz bestimmt gegen alles, was wirklich pantheistisch ist, abzugrenzen. Erreichen wir dadurch zugleich eine weitere Klärung der Begriffe, dann ist es jedenfalls nicht verlorene Mühe.

Zwei Formen des Pantheismus kommen hier in Betracht. Da ist zunächst derjenige Pantheismus, der Gott und das Weltganze einfach gleichsetzt und in diesem Sinne von einer Immanenz Gottes in der Welt redet. Statt Immanenz Gottes müßte es hier aber wohl eigentlich heißen: Identität Gottes und der Welt. Hier ist das Weltganze, sei es als eine ewige Gesetzmäßigkeit, sei es als Entwickelung gefaßt, ganz unmittelbar das sich entfaltende Gottesleben selbst. Wir dagegen vollziehen grade nicht eine solche direkte Ineinssetzung des wissenschaftlich erfaßten Welt-

geschehens mit dem göttlichen Wirken; wir behaupten vielmehr Immanenz des göttlichen Wirkens im Weltgeschehen. Und wir wollen damit, wie oben ausgeführt wurde, lediglich hervorheben und klar aussprechen, daß uns Gottes lebendiges Walten wirklich im realen Geschehen selbst überall unmittelbar erlebbar nahe ist, nicht irgendwie nur dazwischen hindurch ergreifbar; wir meinen aber nicht, daß alles Geschehen grade so, wie es entweder durch unsere oberflächenhafte Anschauung oder durch irgend eine metaphysische Einsicht ausgeschöpft wird, unmittelbar mit Gottes Tun identisch sei, so daß eine anschauliche oder wissenschaftliche Beschreibung dieses Geschehens zugleich eine direkte Beschreibung der göttlichen Tätigkeit wäre, wie das für jenen pantheistischen Standpunkt der Fall ist. — Und das führt uns unmittelbar zu einer weiteren, zu der eigentlich grundlegenden Differenz zwischen jenem Pantheismus und unserer religiösen Immanenzidee.

Dort handelt es sich um eine philosophische Theorie; bei uns um eine religiöse Erfahrung und deren möglichst zutreffenden Vorstellungsausdruck. Die philosophische Theorie will Erkenntnis vermitteln von der Art wissenschaftlicher Einsicht: sie sagt uns darum genau, was das göttliche Walten ist und wie es sich vollzieht. Eben jene Gesetzmäßigkeit oder jene lebendige Gesamtentwickelung ist's; und indem wir diese wissenschaftlich zutreffend beschreiben, beschreiben wir damit zugleich dasjenige, was allein Gottes Wirken genannt werden kann, und zwar so, wie es tatsächlich vor sich geht. Uns dagegen vermittelt die religiöse Erfahrung an der Wirklichkeit lediglich die Ueberzeugung, daß wir überall dem Heilswirken Gottes begegnen; sie verschafft uns aber nicht genauere Kunde davon, wie Gott dem Weltgeschehen immanent wirkt und zu wirken vermag. Es ist ja aber auch völlig genug, daß wir ihm bei unserem geistigen Streben in wirklich allem immer wieder begegnen und ihn noch über diese unsere Erfahrungen hinaus in allem beständig am Werke wissen. An der genauen Einsicht in das „wie" dieser religiös erfahrbaren Immanenz Gottes haftet kein religiöses Interesse.

Vielleicht gibt man uns jetzt immerhin soviel zu, daß jener Pantheismus und unsere Idee der religiösen Immanenz sehr ver-

schiedene Dinge sind. Hat aber die vergleichende Gegenüberstellung beider Anschauungen nicht grade die unsere in einem sehr ungünstigen Licht gezeigt? Ist dieser Standpunkt der religiösen Immanenz nicht einfach ein absichtliches Stehenbleiben bei ganz unklaren Vorstellungen? Auch das religiöse Leben bedarf aber doch einer gewissen Klarheit seiner Vorstellungen. — Gewiß bedarf das religiöse Leben solcher Klarheit, aber als einer klaren Erfassung seiner Erfahrungen oder als der Klarheit darüber, welcherlei Aussagen diese Erfahrung am zutreffendsten zum Ausdruck bringen. Es bedarf aber nicht klarer Vorstellungen in dem Sinne, daß es uns durchaus gelingen müßte, z. B. die religiöse Idee der Immanenz des göttlichen Wirkens auf eine dem Verstande einleuchtende Formel zu bringen, welche die religiöse Erfahrung zugleich direkt wissenschaftlich faßlich macht. Der Irrtum, daß die Religion in diesem Sinne klarer Vorstellungen bedürfe, ist noch weiter verbreitet, als man denkt. Irren wir uns nicht, steckt grade diese irrige Meinung auch in jenem Einwurf, den wir uns soeben selbst machen ließen. Nur darum doch erscheint der Standpunkt der religiösen Immanenz bei einer Vergleichung mit der pantheistischen Identifizierung Gottes und der Welt in einem so ungünstigen Licht, weil man anstatt religiöser Vorstellungen metaphysische Theorien zu hören erwartet. Da betonen wir denn noch einmal: Wir haben es hier ganz und gar nicht mit metaphysischen Theorien zu tun, sondern einzig und allein mit Symbolen religiöser Erfahrung. Wenn wir von einer Immanenz des göttlichen Wirkens im realen Weltgeschehen reden, so wollen wir damit keinerlei wissenschaftliche Einsicht oder Aehnliches vermitteln, sondern die fromme Gotteserfahrung des werdenden Geistesmenschen auf einen klaren Ausdruck bringen. Darum eben mißversteht uns jeder, der in unsere Betonung der religiösen Immanenz etwas von dem eben abgelehnten „wissenschaftlichen" Pantheismus hineindeutet. Und wenn jemand dieses Stehenbleiben bei der religiösen Idee als dem reinen Ausdruck einer geistigen Erfahrungstatsache und Ueberzeugung nicht recht befriedigend findet und möchte die Sache „klarer" haben, so können wir ihm nur zu bedenken geben, ob er sich nicht vielleicht noch

nicht völlig genug von einer intellektualistischen Auffassung der Religion gelöst hat. —

Neben denjenigen Formen des Pantheismus, die Gott und Welt direkt in eins setzen, stehen andere Formen (ein Pantheismus von ganz anderer Art) denen Gott sich deutlicher von der Welt scheidet. Es sind die verschiedenen Spielarten eines transzendentalen, ja sogar akosmistischen Pantheismus. Daß hier Gott nicht schlechthin mit der Welt identifiziert wird, unterscheidet diesen Pantheismus von dem vorgenannten und läßt ihn zugleich unserm Standpunkt eher verwandt erscheinen. Dafür aber ist bei dieser ganzen Denkweise die Gottheit im Weltgeschehen nicht eigentlich wirksam gegenwärtig; im Gegenteil, es gibt ja Abarten dieses Pantheismus, denen das eigentliche Weltgeschehen sogar für vollständig gottlos gilt. Die Gottheit weilt hier nur im tiefsten, innersten Grunde der Welt und der Dinge; sie ist allem, was sich auf der Oberfläche des Daseins regt, absolut unvergleichlich und fern, hält sich ganz stille und überläßt es gleichsam dem Menschen, sie zu finden. Für uns dagegen ist der lebendige Gott grade im Geschehen der Welt immer mitten darin und teilt dort, wo dieses Weltgeschehen für unsere Erfahrung gipfelt, nämlich im werdenden geistigen Personenleben, aus seiner Daseinsfülle mit. Wir also vertreten, wenn man so will, die religiöse Idee der Immanenz Gottes lebhafter als dieser akosmistische Pantheismus es tut; und dies darum, weil uns die Gottheit eine lebendige Macht ist, ganz anders als jenem Pantheismus.

Dieser fundamentale Unterschied zwischen jener und unserer Denkweise macht zugleich deutlich, daß die vorhandene Uebereinstimmung, sofern nämlich hier wie dort das Weltgeschehen und das göttliche Dasein und Wirken nicht einfach identifiziert wird, nur auf eine ganz äußerliche Aehnlichkeit hinauslaufen kann. Lediglich darin besteht diese Aehnlichkeit, daß in beiden Fällen irgendwelche Idee der Transzendenz neben den Immanenzgedanken tritt. Diese Idee aber bedeutet für uns etwas vollständig anderes als für jene pantheistischen Weltauffassungen. Dort ist es überall lediglich die Transzendenz der äußersten Abstraktion; hier dagegen eine eigentümliche geistige Transzendenz, die eine lebendige Be-

ziehung zu unserer sonstigen Erfahrung grade ganz unmittelbar einschließt. Doch davon genaueres im folgenden! Soviel dürfte jedenfalls klar sein, daß unsere religiöse Immanenzidee mit demjenigen, was unter Pantheismus verstanden wird, wirklich nichts zu tun hat [1]). —

Und nun endlich noch die Transzendenz des geistpersönlichen Gottes als eine Tatsache der religiösen Erfahrung, zurückgeführt auf den religiösen Grundprozeß und in ihrer inneren Uebereinstimmung mit der religiösen Immanenzidee!

Wir greifen hier zunächst wieder zurück auf allgemeine geistige Erfahrungen. Alles geistige Streben und Ringen erlebt am Dasein einen großen Gegensatz. Schon überall dort, wo unser Erleben an der Wirklichkeit die Form der Zumutung besitzt, spielt dieses Moment mit hinein. Wie sehr als letztes Ziel aller Zumutungen, die an uns herantreten, die Stärkung des Geistigen betrachtet werden kann, doch sind alle Zumutungen ebensosehr Versuchungen wie Zumutungen. Das gilt nicht nur von jenen Zumutungen, deren Inhalt lediglich die Aufforderung ist, geistige Kraft und geistiges Wachstum durch verneinendes Verhalten zu betätigen, also von den eigentlichen Versuchungen. Vielmehr auch dann, wenn aus unseren Lebenserfahrungen eine positive Aufforderung an uns herantritt, durch Tätigkeit in einer bestimmten Richtung unser werdendes Geistesleben sei es in seinem erreichten

1) Es sei hier noch auf einen eigentümlich charakteristischen Zug der zu zweit genannten pantheistischen Gottesauffassung hingewiesen, in dem sie sich mit unserer christlichen Erfassung Gottes berührt. Es ist das eigentümliche Nebeneinander von Immanenz und Transzendenz und in Verbindung damit eine gewisse begriffliche Unabgeschlossenheit, ja geradezu Unabschließbarkeit der religiösen Ideen. Immanenz und Transzendenz sind Vorstellungen, die grade nach entgegengesetzten Richtungen weisen. Für das begriffliche Denken sind es Gegensätze, die nicht zusammenpassen wollen. Die Frömmigkeit dagegen, in dieser wie in jener Form, vermag das Zusammensein dieses Entgegengesetzten zu ertragen, sie kommt sogar nicht darum herum, und der Klarheit und Bestimmtheit des religiösen Erlebens tut dieses Zusammenerleben des begrifflich auseinanderstrebenden und erkenntnismäßig Unvereinbaren keinen Eintrag. So ist uns dieser transzendentale Pantheismus ein Beweis mehr dafür, daß religiöse Ideen nicht nach den Maßstäben klarer wissenschaftlicher Einsicht gemessen sein wollen. — Es gilt das übrigens von dem ganzen menschlichen Ueberzeugungsleben, diesem Gebiet unserer tiefsten Erfahrungen am Dasein und letzten Einsichten von ihm. Wieviel aber wird dagegen noch gesündigt!

Bestande zu stärken, sei es einen neuen Schritt vorwärts zu führen, oder auch durch aneignendes Eingehen auf irgendwelche Anregungen es innerlich zu bereichern oder zu vertiefen: selbst dann fehlt der Zumutung das Moment des Versuchlichen nicht. Es steht nämlich auch dann jedesmal wenigstens das richtige Verhalten von unserer Seite in Frage. Denn das geistige Leben ringt sich nicht nur an einem Widerstand von außen empor, der schrittweise überwunden werden muß; es ist außerdem stets gegenwärtig ein Widerstand von innen. Vornehmlich wegen dieses inneren Widerstandes ist jede Aufforderung eine Zumutung und enthält jede Zumutung etwas Versuchliches, sei es auch nur als ganz leise Neigung, der neuen Anregung gegenüber beim bisher Erreichten stehen zu bleiben oder der geforderten Tätigkeit die Ruhe vorzuziehen. Immer regt sich leise im Grunde der nämliche innere Widerstand gegen das Geistige und seine Mühsal, der die direkte Versuchung von außen so ausgesprochenermaßen zur Versuchung werden läßt. So fühlt sich das werdende Geistesleben nicht nur irgendwie unterschieden von einer anderen Art und in irgendwelchem Gegensatze zu ihr; es fühlt sich von dieser entgegengesetzten Art wirklich bedrängt und in seinem Bestande, dem das Fortschreiten wesentlich ist, immer wieder in Frage gestellt. — Und daher nun stellt sich bei allem ernstlich ringenden geistigen Leben eine Neigung zu dualistischen Vorstellungen fast unvermeidlich ein. Ein Symptom dafür ist der fast instinktive Protest jeder bewußten geistigen Art gegen alle Versuche, das Geistige mit diesem ihm Entgegengesetzten einfach auf eine Linie zu stellen, indem man es z. B. von dorther ableitet. Wie man nun auch sonst über diesen Protest denken mag, jedenfalls ist er ein deutlicher Beweis für die Eindrücklichkeit der dualistischen Erfahrungen, durch welche das werdende Geistesleben hindurch muß.

Dieser dualistischen Erfahrung am Dasein entspricht es nun weiter, wenn das an allen den einzelnen Punkten sich emporringende geistige Gesamtleben als in seinem Ursprung der sonstigen Gegebenheit transzendent aufgefaßt wird. Es kann ja doch, so andersartig wie diese, ja so im Widerspruch mit ihr, nicht von ihr her seinen Ursprung haben. Und setzt es sich trotz seiner

schweren Bedrängnis immer mehr siegreich durch, so muß es außerdem mit all seiner ringenden Unfertigkeit jenseits der empirischen Lage auch irgendwie seinen bleibenden übermächtigen Rückhalt haben. Dem dient zur Bestätigung, daß diese ihm so gegensätzliche empirische Wirklichkeit schließlich doch zur Förderung und Kräftigung des Geistigen dienen muß, sofern nur den in ihr enthaltenen Zumutungen zu innerer und äußerer Arbeit Folge geleistet wird. Ja sogar ohne solches Ringen mit ihr können von ihr ganz unmittelbar erziehliche Wirkungen ausgehen, wovon ja auch schon oben die Rede war. Und es ist endlich das Wachstum des Geistigen zugleich letztlich nicht eine Vernichtung, sondern eine Verklärung des Natürlichen.

Wie sehr sich also das werdende Geistesleben zum empirischen Dasein im Gegensatz weiß, jene Potenz, von der es seinen Ursprung hat und an welcher es seinen sicheren Rückhalt besitzt, kann nicht selbst in diesen Gegensatz verstrickt sein; sie erscheint vielmehr als Herrin auch über all jenes Gegensätzliche. Sie selbst steht dazu nicht eigentlich in dualistischem Gegensatz, sondern im Verhältnis der übermächtigen Transzendenz. Eben damit aber transzendiert sie auch das ganze werdende geistige Gesamtleben unserer unmittelbaren Erfahrung, sofern dieses als werdendes grade unter dem wirklichen Druck jenes Gegensatzes steht.

Auch alle diese geistigen Erfahrungen nun treten dem frommen Erleben unter einen neuen Gesichtspunkt, von dem aus sie erst in ihrer vollen Bedeutung durchschaut werden; das ist wenigstens so die Ueberzeugung des Frommen. Sie werden ihm Gotteserfahrungen und Ueberzeugungen von Gott. Und eben sie sind das Wesentliche und Grundlegende seines Bewußtseins von der Transzendenz des persönlichen Gottes.

Daß dem Frommen alles das, was er im Werden und Wachstum seines geistigen Lebens erfährt, Gotteserfahrung ist, bedarf ja nur der Erinnerung. Bei dieser religiösen Verknüpfung der Ideen aber wird uns eben in jenem dualistischen Gegensatz, den wir als werdende Geistesmenschen immer aufs neue erleben, Gottes Jenseitigkeit ein Erlebnis. Alle Förderungen, die unser werdendes Geistiges von einem geistigen Gesamtleben her erfährt und

alle Forderungen, die von dorther ergehen, sind ja doch dem frommen Erleben Gotteswirkungen. Eben diese Gotteswirkungen aber erfahren wir als Erregerinnen dieses Gegensatzes. Gottes Art ist der natürlichen entgegengesetzt; sein Dasein und das Natürliche schließen sich aus. Das aber eben ist seine qualitative Transzendenz, die uns in unseren geistigen Erlebnissen zur Erfahrung kommt. Eine räumliche Jenseitigkeit Gottes läßt sich nicht erfahren, wohl aber diese qualitative. — Darum suchen wir denn auch den Ursprung des Geistigen nicht mehr nur so allgemein in Gott, sondern in Gottes jenseitiger Welt. In dieser Form einer Herkunft des Geistigen aus der jenseitigen Welt Gottes erscheint im Zusammenhang des religiösen Erlebens jene unbestimmte Idee irgendwelchen jenseitigen Ursprungs des Geistigen.

Damit aber ist die christlich fromme Erfahrung der Transzendenz Gottes nicht erschöpft. Das eben Genannte für sich allein führt ja nur zu einer dualistischen Erfassung der Transzendenz Gottes, wie es ja auch in den dualistischen Erfahrungen des geistigen Lebens wurzelt. In dem christlichen Begriffe der Transzendenz liegt aber nicht nur die Idee eines heiligen Gegensatzes Gottes zum natürlichen Dasein, sondern auch die Vorstellung einer absoluten Weltüberlegenheit Gottes. Gott ist Herr auch über den Gegensatz. Und das nun erfahren wir vornehmlich in jener durch all diesen Gegensatz hindurch, ihn gleichsam überwindend, uns zu teil werdenden erlösenden Erziehung und zugleich Verklärung des Natürlichen! Dies das religiöse Verständnis der Förderung, die dem ringenden Geistesleben mitten aus allem Gegensatz heraus doch immer wieder zufließt, der Verklärung des Natürlichen durch den ringenden Ansturm des Geistigen, jenes übermächtigen bleibenden Rückhaltes, den all jene Unfertigkeit an ihrem weltüberlegenen Ursprung besitzt. Und so erst besitzen wir die christliche Vollerfahrung von Gottes Transzendenz, indem wir das Wirksamsein einer sowohl in ihrer Art überweltlichen als auch in ihrem Vermögen alles Weltliche weit überragenden Macht beständig erleben.

Diese nicht nur dualistische Transzendenzidee umschließt nun aber die Idee der göttlichen Immanenz. Es sind ganz dieselben Erfahrungen, in denen uns Gottes der Welt immanentes Wirken

und zugleich die Weltüberlegenheit dieses Wirkens entgegentritt, wenn Gott mitten in der Wirklichkeit, die unser ringendes Geistesleben bedrängt, zu seiner Förderung wirksam ist; und zwar, unserer Erfahrung gemäß, nicht indem er an dieser Wirklichkeit herumkorrigiert, sondern indem er ganz direkt aus ihr heraus zu wirken vermag.

Das freilich nun ist eine Transzendenz Gottes, die wir, im Unterschied von jener zuerst genannten qualitativen Jenseitigkeit, als absolute Transzendenz bezeichnen möchten. Während wir uns von der ersteren auf Grund des werdenden Geistigen, das in uns ist, wenigstens eine Ahnung zu bilden vermögen, übersteigt diese absolute Transzendenz Gottes, dieses sein allumfassendes und trotz alles Gegensatzes allbeherrschendes Walten, wie sehr es uns erfahrungsgemäß gewiß ist, doch all unser Begreifen. Es verliert sich aber auch die qualitative Transzendenz Gottes ins Unfaßbare, wenn wir erwägen, daß für sein Leben jene Gegensätze nicht vorhanden sein können, unter denen unser geistiges Dasein sich müht.

Damit sind wir am Schlusse unserer Darlegungen. Da sei es dann noch einmal hervorgehoben: Klarheit religiöser Ideen ist etwas anderes als Klarheit wissenschaftlicher Begriffe. Wer hier widerspruchslose wissenschaftliche Begriffe sucht, den werden auch die letzten Darlegungen nicht befriedigen. Wir dürfen es aber wohl aussprechen: es ist seine Schuld; was sucht er Falsches an falschem Ort! Man redet ja sonst soviel davon, daß Religion und wissenschaftliche Erkenntnis zweierlei sind. Das zeigt sich eben hier, und sollte sich wohl überhaupt in dogmatischen Darlegungen mehr zeigen, als es der Fall ist. Dogmatische Darlegungen haben es ja doch mit der Religion zu tun. Alles aber, was zur Religion gehört, hängt zusammen mit frommer Regung und Lebenserfahrung. Das will in der Glaubenslehre über sich selbst zur Klarheit kommen, nicht aber in die Form begrifflich wohl ausgeglätteter Erkenntnisaussagen hineingepreßt werden. Unsere geistige und religiöse Erfahrung am Dasein ist dazu viel zu reich und mannigfach und vor allem auch viel zu sehr ein anfängerhaftes. Nur wer diese Anschauung teilt, wird in unseren Darlegungen Befriedigendes haben finden können.

Erklärung gegen D. Walther in Rostock.

Prof. D. Walther hat in seiner Schrift „Das Erbe der Reformation“ Heft 2 S. 23—27 einen Absatz meiner Abhandlung „Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen“, Z. f. Th. u. K. 1903 in gröblich entstellender Weise besprochen. Ich verfolge in jener Abhandlung von Anfang bis zu Ende den ausgesprochenen Zweck zu zeigen, daß die Heilsgewißheit im Sinne Luthers als die persönliche Gewißheit einen gnädigen und verzeihenden Gott zu haben auch für den modernen Menschen das religiöse Problem ist, und daß Luthers spezifische Lösung desselben, die Begründung jener Gewißheit auf die objektive Gnadenverheißung Gottes in Christus die einzig befriedigende ist. Unter dieser Voraussetzung lediglich habe ich es als eine zu eng gewordene Schablone bezeichnet, wenn für Luther die Heilsgewißheit erstmalig so zu stande kommt, daß der unter dem Druck der Macht und Schuld der Sünde Verzweifelnde den Trost der Vergebung erfaßt und ihren Frieden erfährt. Als andere Formen ihrer Verwirklichung führe ich S. 418/419 zwei typische Fälle an. Der erste ist, daß der Mensch durch konkrete Lebenserfahrung des Elends inne wird, ohne Gott sein zu müssen in dieser Welt, und nun zur Gewißheit einen gnädigen Gott zu haben gelangt, indem Gottes Liebe ihm als das in dieser besondren Not Wirksame aufgeht; wobei ich hinzufüge: „ohne Frage wird sich mit dem Druck dieser Situationen der Hilfsbedürftigkeit auch das Gefühl der durch die Sünde herbeigeführten Unwürdigkeit schärfend verbinden und die Zuversicht zu Gottes Huld darum auch die Gewißheit der Vergebung einschließen“. Der zweite Fall ist der der Jugend, die keine Sorgen hat und für die das intensive Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit nicht naturgemäß ist, besonders wenn sie nicht unter dem Druck des Gesetzes, sondern in der Atmosphäre des Geistes Christi aufgewachsen ist. Für sie ist die erste Form, in der sie die Heilsgewißheit erlebt, die freudige Hingabe an das christliche Ideal als ein köstliches; in diese ist eben die persönliche Gewißheit der Huld Gottes eingeschlossen. S. 421 hebe ich

noch ausdrücklich hervor, wie all' das nichts daran ändert, daß der Grund der Heilsgewißheit die freie Gnadenverheißung Gottes in Christus ist.

Was hat nun D. Walther hieraus gemacht? Für den Satz, daß Gottes Liebe der Seele als das in der besondren Not Wirksame aufgeht, findet er zwei mögliche Deutungen. Entweder könne er sagen, daß der Mensch Gott als Urheber dieser Not erkenne. Aber wie solle er dies Tun Gottes als Liebe deuten? Das könne er erst, nachdem er durch das Leid zum Schuldbewußtsein gebracht sei und dann Vergebung erlangt habe. Oder er könne sagen, der Mensch erfahre Gottes Hilfe in seiner Not und führe diese Hilfe auf Gottes Liebe zurück. Aber eine so vermittelte Heilsgewißheit sei Einbildung, wie denn Luther von solchen rede, denen Gott heimlich feind sei, mit denen er aber handle als seien sie seine lieben Kinder. In Bezug auf die Jugend gibt er ungefähr zu, daß solch' ideales Streben der normale Weg sei — um weiter zu kommen, nämlich zur Sündenerkenntnis, und um so durch den Engpaß der Gewissensschrecken erst zur Heilsgewißheit zu gelangen. Wenn ich aber meine, daß in jene Hingabe die persönliche Gewißheit der Huld Gottes schon eingeschlossen sei, so komme das leider vor; da bilde der Mensch sich ein, Gott sei ihm deshalb hold, weil er dem Ideale nachstrebe; solche auf der Selbstgerechtigkeit ruhende Heilsgewißheit sei dann die unheilvollste Selbsttäuschung.

Was ich an Walthers Verfahren, um von Einzelheiten abzusehen, unerhört finde, ist dies, daß er von den 85 Seiten meines Aufsatzes eine einzige herausgreift und diese, um den weiteren und näheren Zusammenhang unbekümmert nach seinem Belieben interpretiert, um sie dann zu nichte zu urteilen. Hätte er nur irgendwie beachtet, was ich immer wieder betone, daß nur die objektive Gnadenverheißung Gottes in Christus der Grund der Heilsgewißheit ist, so hätte er sicher nicht auf den Gedanken kommen können, daß ich entweder die äußere Not als solche oder die Errettung aus dieser als ihren Grund ansehe, sondern hätte daran denken müssen, daß im Licht der Liebe Gottes in Christus der innere Segen der Not verständlich wird. Vor allem aber hätte er sich nicht der empörenden Verleumdung schuldig machen können, daß ich eine Heilsgewißheit der Jugend behaupte, die auf Selbstgerechtigkeit beruhe. Ich sage, bei Beachtung meines Grundgedankens hätte er das nicht können, auch wenn meine Entgegensetzung von Druck des Gesetzes und freudigem Streben nach dem Ideal als einem köstlichen ihm unverständlich blieb und auch wenn er imstande war, es zu verwechseln, daß die Gewißheit der Huld Gottes, wie ich sage, in jenem Streben

eingeschlossen, und, wie er mir nachsagt, durch das Bewußtsein um dieses begründet ist.

Aber ich habe noch eine schlimmere Erfahrung mit D. Walther gemacht. Um das Meine dazu zu tun, daß die Verbitterung der unvermeidlichen theologischen Polemik durch die öffentliche Abwehr solchen Verfahrens vermieden werde, habe ich mich brieflich an D. Walther gewandt mit der Darlegung des Tatbestands und der Anfrage, ob er nicht selbst die erforderliche Berichtigung geben wolle. Er erklärte, auf meinen Hauptvorwurf, die Ignorierung meiner These von der Begründung der Heilsgewißheit auf die objektive Gnadenverheißung, erst antworten zu können, nachdem ich ihm eine authentische Erläuterung des Absatzes S. 418/19 gegeben, und schlug schließlich vor, daß er zwei meiner Sätze, deren Uebergehen ich ihm vorgeworfen, die aber von etwas anderm handeln, abdrucken und den Lesern das Urteil anheimgeben solle, ob und inwieweit dadurch seine Darstellung berührt werde. Der Brief, in welchem ich diesen Vorschlag als ungenügend zurückwies und die gewünschte Erläuterung gab, verzögerte sich infolge von Unwohlsein und anderem um einige Wochen. Daher verzichtete ich jetzt auf eine Berichtigung durch Walther und bemerkte, daß ich sie gelegentlich selbst vornehmen wolle und hoffe durch seine nunmehrige Antwort auf meine Hauptbeschwerde in den Stand gesetzt zu werden, dies ohne Schärfe zu tun. Walther antwortete mir, daß er mein Schweigen als Zustimmung deutend (!) seinen Vorschlag im Theol. Literaturblatt schon ausgeführt habe, räumte ein, in der Deutung von S. 418/419 „nicht ganz (sic!) meine Meinung getroffen zu haben“, lehnte aber ein Eingehen auf meinen Brief als nutzlos ab und gab die versprochene Antwort auf die Hauptbeschwerde nicht. Auf meine nochmalige Bitte, mir eine „Berichtigung ohne Schärfe“ durch eine briefliche Erklärung über den Punkt der objektiven Begründung der Heilsgewißheit zu geben, erfolgte die runde Weigerung: „denn wir verstehen nicht dasselbe unter den unvermeidlichen Begriffen“.

Das Urteil über D. Walthers Verfahren kann ich getrost den Lesern überlassen. Für mich aber scheidet D. Walther einstweilen aus der Zahl der Gegner aus, denen gegenüber ich mich zur Beachtung und Auseinandersetzung verpflichtet fühle, weil ich in allen Differenzen und auch Mißverständnissen überzeugt sein darf, daß es ihnen um die Wahrheit zu tun ist.

J. Gottschick.

Christentum und Kampf ums Dasein.

Von

Lic. **Emil Fuchs**,
Repetent an der Universität Gießen.

1. Kann „kämpfen" christlich sein?

Obige Frage ist der Christenheit zu einer ernsten Gewissenssache gemacht worden durch mancherlei Ereignisse der letzten Jahre, wie die Greuel in Armenien und der Boerenkrieg, vor allem aber durch Naumanns Stellungnahme zu diesen Ereignissen und seine unumwundene Erklärung, daß er nichts leisten könne in der Politik, daß man überhaupt nichts leisten könne in ihr, wenn man nur nach den Prinzipien und Antrieben der Ethik des Christentums handle. (Man vergl. Asia 114. 119. D. u. K. 34)[1]. Nun kämpfen wir selbst in Südwestafrika solch einen Kampf. Dürfen wir das als Christen? Dürfen wir ruhig zuschauen, wenn unser Volk es tut? Müssen wir nicht abwehren?

Naumann geht von dem Gedanken aus, daß die christliche Ethik jeden Kampf ausschließt. Aber ohne Kämpfen, manchmal mitleidloses Kämpfen, ist nichts Großes durchzusetzen. Also müssen wir weiter kämpfen, aus Pflichtgefühl sogar. Wir müssen also neben der christlichen Ethik eine Weltethik haben, mit der wir die großen Ziele dieses Lebens und dieser Welt erstreben.

---

1) Ich citiere im folgenden D. u. K. mit Seitenzahl = Demokratie und Kaisertum. Br. mit Seitenzahl: Briefe über Religion, nach der Sonderausgabe.

Man wird nicht verkennen können, daß diese Stellungnahme Naumanns ein Stück aus der ganzen Empörung unserer Zeit gegen die Demutsethik ist, jener Empörung, die in Nietzsche ihren energischsten Ausdruck gefunden hat. Aber noch aus einem andern Grunde darf man sich nicht verführen lassen, die Sache leicht zu nehmen: Ein Pfarrer von christlichem Idealismus, christlicher Barmherzigkeit getrieben, legt sein Pfarramt nieder, wird Politiker, um besser helfen zu können und muß dann erklären, mit diesem einen Prinzip, das bisher mein Leben beherrscht hat, komme ich nicht aus, kann ich gerade das nicht ereichen, was ich ihm zu lieb erreichen möchte.

Nun kann eine nichtreligiöse Ethik das vielleicht ertragen. Aber eine Ethik, die auf Gottesglauben ruht, kann es nicht. Wenn es ein Gebiet im Leben gibt, wo wir sagen müssen, hier ist mit der christlichen Ethik nichts auszurichten, nicht das Böse zu überwinden, dann beherrscht unser Gott dieses Gebiet nicht. Die Voraussetzung jeder christlicher Lebensführung aber ist, daß Gott die Welt geschaffen hat mit dem Zweck uns darin zu einer bestimmten ethischen Gestaltung zu erziehen. Stimmt diese Voraussetzung nicht mehr, dann haben wir diesen Gott nicht mehr.

Dabei ist Naumanns Stellungnahme gar nicht auf ein Gebiet zu beschränken. Mit Recht hat Veit sofort darauf hingewiesen (Christl. Welt. 1901 Nr. 38), daß Kämpfe auch im Geschäftsleben geführt werden müssen und ein Geschäftsmann dieselben Gründe zur Emanzipation von der christlichen Ethik hat wie ein Staatsmann.

Naumann hat auch daraufhin in den Briefen über Religion diese Konsequenz gezogen:

> „Das was ich als Politiker über die Stellung der Politik zum Evangelium ausgeführt habe und Ihrer Frage entsprechend ausführen mußte, ist gleichzeitig meine Antwort auf viele ähnliche Fragen. Der Jurist muß ähnlich zum Recht stehen, der Kaufmann ähnlich zum Geschäft. Und wer von allen denen, die heute erwerben, ist nicht irgendwie Kaufmann“ (Br. 50 vergl. auch 37)?

Sie haben alle neben dem Christentum noch andere ethische

Motive notwendig. Entweder muß der Jünger Christi aus der Welt hinausgehen oder er sagt: „Ich will Christ sein so viel und gut es in dieser Welt möglich ist! Er verzichtet darauf nur christliche Motive zu haben, sondern hat sie neben anderen" (Br. 38).

„Wer nun sagt, daß im Evangelium alle Sittlichkeit vorhanden ist, die es für uns gibt, der muß entweder die bürgerliche Sittlichkeit des Staates überhaupt von sich weisen, oder er muß sie umdeuten, bis sie sich einem System christlicher Moral einzufügen scheint. Das letztere ist das häufigere. Man macht den Staat mit allen seinen Kanonen und Kerkern zu einem Bestandteil und Hilfsmittel des Reiches Gottes. Nur schadet man damit dem Bilde Jesu mehr als man ihm nützt. Man muß dann die zartesten und feinsten Regungen der Seele Jesu brechen. Gerade darin beruht seine Eigenart, daß er groß ist ohne allen weltlichen Herrschaftssinn" (Br. 42).

„Also entweder man wagt es staatslos sein zu wollen, man wirft sich aller Anarchie freiwillig in die Arme, oder man entschließt sich, neben seinem religiösen Bekenntnis ein politisches Bekenntnis zu haben" (Br. 48).

„Wir kehren zum alten großen Doktor deutschen Glaubens (Luther) zurück, indem wir politische Dinge als außerhalb des Wirkungskreises der Heilsverkündigung betrachten. Ich stimme und werbe für die deutsche Flotte, nicht weil ich Christ bin, sondern weil ich Staatsbürger bin und weil ich darauf verzichten gelernt habe, grundlegende Staatsfragen in der Bergpredigt entschieden zu sehen" (Br. 50, vergl. auch 43/44. 45 46. 49).

Das Schlimme dabei ist nun, daß dann unsere Religion wohl noch Schmuck des Lebens, wohl auch noch eine veredelnde Kraft für einzelne Seelen und kleine Kreise sein kann, aber nicht mehr die eine starke Wahrheit, auf der wir unser ganzes Leben aufbauen können, in der das eine ganze Ziel unseres Wesens und Wirkens gegeben ist. Das hat die verhängnisvolle Konsequenz, daß wir Gott auch nur noch für bestimmte Gebiete Vertrauen schenken können. Der Vater Jesu Christi will uns in bestimmter Art vollenden, das glauben wir und darin können wir ihm ver-

trauen. Wir aber brauchen für unser Leben noch andere Werte. Können wir ihm dafür auch vertrauen? Naumann sagt:

„Im Wort Kampf ums Dasein liegt eine Weltanschauung. Der Kampf wird als Prinzip des Fortschrittes gefaßt und zwar der ganze brutale egoistische Kampf. Ueberall sieht das Auge, das einmal des Kampfes gewohnt worden ist, seine Spuren ... Man sagt, daß kein Sperling ohne Gottes Willen vom Dache fällt, nein, nicht irgend jemand, sondern Jesus sagt es. Derselbe Jesus sagt, daß diese Kinder mehr wert sind als viele Sperlinge. Er sagt, daß sie in Gottes besonderer Obhut stehen. Wie paßt das zum Kampfe ums Dasein, der die Hälfte von ihnen vorzeitig verschlingen wird? Soll man als Christ die Erlebnisse ignorieren, von denen die Statistik redet? .... Mein Freund, Sie fühlen mit mir, daß wir klein und arm vor dem Problem der Probleme stehen: wir haben eine Welterkenntnis, die uns einen Gott der Macht und Stärke lehrt, der Tod und Leben wie Schatten und Licht gleichzeitig versendet, und eine Offenbarung und einen Heilsglauben, der von demselben Gott sagt, daß er Vater sei. Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Götter, sondern einer. Irgendwie greifen ihre Arme ineinander. Nur kann kein Sterblicher sagen, wo und wie das geschieht. Der einzelne Mensch ist beständig zwischen beide gestellt und zwischen beiden sucht er sich mühsam und um Klarheit ringend seinen Weg" (Br. 44).

Also jenes einheitliche starke Gefühl: hier habe ich erkannt, was Gott mit mir und der Welt will, hier werde ich ihn auf meiner Seite haben, auf diesem Weg werde ich siegen, sei es auch im Untergehen wie der Gekreuzigte, — diesen Glauben gibt es nicht mehr. Von Fall zu Fall müssen wir raten, ob wir hier den Gott auf unserer Seite haben, der uns in unserem innerlichen Wesen reiner und besser machen will, oder ob hier der stärker ist, der uns in den Dienst äußerlicher Faktoren zwingt, und wir uns dem zu beugen haben. Das Problem ist ein altes. Nur nannte man früher den Gott dieser Welt den Teufel. Naumann kann ihn so

nicht mehr nennen, weil er im Ringen dieser Kräfte zu viel Gutes sieht. Gerade dies wird später noch zu betonen sein.

Klar ist wohl nach diesen Ausführungen wie ernst die Frage ist, vor die uns Naumann gestellt hat. Mag er persönlich dabei Christ bleiben können. Viele — ich zähle mich zu ihnen — können nicht einem Gott dienen, der hie und da einige edle Regungen in uns hervorruft, aber auf den wir kein einheitliches reines Seelenleben bauen können und der für das beste, was wir im Leben zu leisten haben, nicht die tragende Kraft ist (vergl. Herrmann: Die sittl. Weisungen Jesu S. 8 f.). Dabei ist so unendlich viel Wahrheit in diesen Aussprüchen gegen die christliche Ethik. Es ist sicher einer der Gründe für die Entkirchlichung gerade ernst denkender Menschen, daß sie bei dem einen Pfarrer, der den Bedürfnissen des Lebens entgegenkommt, das Gefühl haben: er schwächt die Forderungen des Christentums aus weltlichen Rücksichten ab; bei dem andern, strengen, unter der Kanzel sitzen mit dem Gefühl: wenn ich damit ernst mache, bin ich ruiniert, nicht nur mit dem, was schlecht an mir und meinem Geschäft ist, sondern auch mit dem, was ich pflichtgemäß zu verteidigen und zu erhalten habe. Wieviel Selbstlosigkeit, Liebe wird gepredigt und die Gemeinde weiß ganz genau, daß der Pfarrer selbst nicht an die Möglichkeit denkt, das zu verwirklichen. Wie viele Pfarrer predigen Wohltun und Barmherzigkeit und hüten sich wohlweislich, ihren Gemeindegliedern die entsprechenden Gelegenheiten zu schaffen und praktischen Winke zu geben, ohne die sie an Ernst machen gar nicht denken können. Zu diesen, die mit dem Gefühl absoluter Hilflosigkeit dasitzen, nehme man noch den Sozialdemokraten, dem man den christlichen Gehorsam predigt, und man hat schon eine hübsche Reihe praktischer Illustrationen, die uns dankbar stimmen gegen den Mann, der diese Frage rücksichtslos aufgerollt hat. Vor allem auch für den Konfirmandenunterricht ist es wichtig, Klarheit zu schaffen über die Frage, ob wir die Kinder hinausschicken dürfen ins Leben mit dem Gedanken: Seid Christen, dann seid ihr ein Segen für euch selbst und andere, oder ob wir ihnen damit allein etwas geben, was ihnen sehr rasch als Torheit und Unmöglichkeit erscheint, so daß ihnen die christliche Religion

bald wie eine große Lüge vorkommt.

Ehe ich jedoch zur Ausführung übergehen kann, muß ich einem Irrtum begegnen. Es kann sich im folgenden nicht im geringsten darum handeln, ob man mit den einzelnen Forderungen Jesu oder auch mit ihnen als einer Gesamtheit Ernst machen kann oder nicht. Dieser Standpunkt ist tatsächlich auf evangelischem Boden aufgegeben und setzt eine Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit voraus, die wir als evangelische Christen nie zugeben können. Wahre Sittlichkeit ist für uns eine aus einer bestimmten Gesinnung fließende Art des Lebens. Diese allein kann und konnte uns Christus bringen. Durch seine Gesinnung, sein Gewissen, die wir aus seinen Worten und Taten leuchten sehen, schafft er uns eine Gesinnung und ein Gewissen. Dann aber führt er uns nicht am Gängelband ethischer Vorschriften oder eines ethischen Systems, sondern schickt uns als selbständige Kinder Gottes hinaus in die Welt, damit wir dort diese Gesinnung betätigen in Taten, Worten und Gedanken — wenn wir wissenschaftlich denken auch durch Herstellen eines ethischen Systems — und so unsere Gesinnung vollenden und zum Charakter werden. Gäbe er uns ein System, so wären wir ewig von ihm getrennt. Was an ihm das größte ist, die große freie, starke Persönlichkeit würde er uns unmöglich machen. Es ist deshalb nicht eine schmerzliche Erkenntnis, sondern ein Glück für uns, daß Jesus als solche Autorität uns genommen ist. (Etwas anders: Herrmann, die sittl. Weisungen Jesu S. 90 f. doch s. auch S. 36. 49. 60.) So stelle ich mich also für das folgende auf den Standpunkt, den Herrmann in seinem Vortrag auf dem evangelisch sozialen Kongreß eingenommen hat. Man vergleiche vor allem:

„Die geistige Macht Jesu hat längst in der Stille bei einzelnen Christen das beschafft, was wir an dem kirchlichen Worte Luthers vermißten, das sittliche Verständnis, worin wir Jesus doch als unsern Führer erkennen, und die leuchtende Wahrheit der Worte, die als Schablonen verwendet, den Menschen von der Wahrheit und deshalb auch von Christus scheiden. An einem einzelnen Worte Jesu kann sich dieses Verständnis entzünden. Und doch kann uns weder ein einzelnes Wort Jesu

noch alle zusammen eine solche Erkenntnis darbieten. Wir können sie nur gewinnen, wenn wir ihn selbst suchen. Damit ist nichts phantastisches gemeint, sondern das einfache Bemühen, die Gesinnung zu erfassen, aus der diese wunderbaren, schrecklichen und freundlichen Worte gequollen sind" (Verh. des 14. ev. soz. Kongresses 1903. S. 20. Man vergl. auch S. 22. 25/26. Die sittlichen Weisungen Jesu S. 35 f., auch S. III. 25. 45. 49).

Ich betone diese Gedanken so scharf, weil selbst nach den klaren Ausführungen Herrmanns in der folgenden Debatte immer wieder das anklingt, als handle es sich um das Verwirklichen bestimmter Einzelforderungen, oder eines bestimmten zunächst abstrakt vorhandenen ethischen Systems. Auch Naumann hat viele Stellen, wo das anklingt. Seine ersten Schriften in dieser Sache stehen noch völlig auf diesem Standpunkt.

„Sie (die Politik) hat keine Möglichkeit, eine über allem Kampfe stehende ideale Ethik zu verwirklichen" (D. u. K. 34).

Wenn damit die christliche Ethik gemeint ist, so ist zu sagen, daß diese keine „ideale Ethik", sondern eine sehr reale Gesinnung ist und sein muß.

Doch wie gesagt, eine Auseinandersetzung mit denen, die das Christentum so auffassen, soll das folgende nicht sein. Für die, die die Erfahrung gemacht haben, daß unter Jesu Einfluß eine bestimmte Gesinnung in ihnen erwacht ist, will es die Frage beantworten, ob diese Gesinnung alleinherrschend sein kann und darf oder nicht.

Eine Auseinandersetzung mit dem andern Standpunkt ist um so weniger notwendig, als Naumann in den Briefen über Religion seinen Angriff klar und bewußt auf diesen Herzpunkt der Sache gerichtet hat.

„Wir sind nicht nur außer Stande, wie schon ausgeführt, den genauen Wortlaut der Bergpredigt in die heutige Zeit zu versetzen, nein, wir bringen es nicht einmal fertig, den Geist Jesu als maßgebendes Prinzip unserer Erwerbstätigkeiten zu betrachten" (Br. 38).

Wie sehr damit wirklich die Person Jesu, „er selbst", im

Sinne Herrmans gemeint ist, wird klar, wenn man folgende Stellen vergleicht:

„Sie erlebten die unendlich tiefe Persönlichkeit Jesu und bekamen an ihr Gottesahnungen ...... ich habe gesagt, daß es die neuere Naturerkenntnis nicht schwerer macht als die alte, gottgläubig zu sein. Ob wir es aber sind, hängt nicht von den Naturforschern ab, sondern von unserem Verhältnis zu den schöpferischen Seelen, die Gott füllte. Daß unter diesen Seelen Jesus Christus obenan steht, bedarf für unseren europäischen Kulturkreis keiner weiteren Worte" (Br. 22).

„Es fehlt die geistige Gegenwart der Zentralperson des Abendlandes", heißt es vom Orient (Br. 23).

„Fromm sein heißt: einen Seelenzustand gewinnen, wie er in Jesus in überwältigender Wucht vorhanden ist" (Br. 29. Man vergl. auch 9. 11/12. 24. 30).

Dabei wird vollständig berücksichtigt, daß dieselbe Gesinnung heute unter den veränderten Verhältnissen in völlig veränderten äußeren Formen existieren könnte:

„Das was Jesus bietet, ist die Kindschaft Gottes in Galiläa ..... Ich lege Gewicht darauf zu sagen: die Kindschaft Gottes in Galiläa. Eine Kindschaft Gottes in Paris oder London oder Berlin ist nicht genau dasselbe. Zwar bleibt die Kindschaft Gottes in ihrem innerlichsten Wesen die gleiche, aber sie äußert sich in verschiedener Umgebung verschieden" (Br. 33, vergl. 34).

Und von dieser nach den Umständen in ihrer Aeußerung sich ändernden Gesinnung gilt es für Naumann, daß sie für unsere Zeit nicht mehr genügt, daß eine andere weltliche Ethik, andere geistige Triebkräfte neben sie treten müssen.

In allen diesen Ausführungen scheint mir Naumann stark beeinflußt zu sein von Paulsen, der in seiner Ethik (1889) und in Artikeln in der christlichen Welt (1899. S. 385. 415. 726) einen ähnlichen Standpunkt vertritt.

Wie Naumann schätzt Paulsen die Bedeutung des Christentums und seiner Ethik für die Menschheit ungeheuer hoch. Es hat das Empfinden der Völker in der Vergangenheit gerade in bezug auf Krieg und Politik veredelt (Christl. Welt 1899. 417);

es hält ihnen das höchste Ziel vor, dem sie zuzustreben haben (ebenda 416). Beinahe noch energischer betont er dies in seiner Ethik: „Das Christentum ist eine Wirklichkeit in dem geschichtlichen Leben der europäischen Völker geworden, die überhaupt nicht unwirklich und unwirksam werden kann; erst mit diesen Völkern selbst könnte es aussterben. Wille und Gemüt dieser Völker sind unter seiner Einwirkung geworden, was sie sind, und darum können seine Züge in ihrem Gepräge nicht ausgelöscht werden" (Ethik 123, vergl. auch 22 f.). Energisch führt er dann aus, daß das Christentum auch uns noch notwendig bleibt als Erhebung über das Leid des Endlichen, Gewissensschärfung und Erhebung über Sünde und Schuld, als Kraft sich selbst zum Opfer zu bringen (Ethik 124 ff.). Es ist der starke, unbeugsame Glaube an ein Ziel, die Vollendung im Jenseits über allem Leid, allem Kleinen, allem Schlechten hier, an die Macht, die alles zum Sieg des Guten lenkt, den die Menschheit, den vor allem die Edlen in ihr, nie entbehren können als Ziel, Antrieb und erziehende Macht (Ethik 338 f.).

Es ist wohl gerade das Bedürfnis, diese über die Welt erhebende und erziehende Kraft christlicher Ethik zu erhalten, das Paulsen treibt, ihre Ueberweltlichkeit und Jenseitigkeit so stark zu betonen. Allen Versuchen, Jesus zu einem Menschen zu machen, der auch Werte des Diesseits kannte und erstrebte, stellt er hart und unnachgiebig das: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" gegenüber: „Jesus untersagt nicht nur den Gebrauch der Gewalt, sondern auch den Kampf ums Recht vor Gericht. Und er macht keinen Vorbehalt: Bist du aber Kaiser oder Kurfürst oder dessen Diener, so darfst du mit dem Schwerte dein Reich verteidigen. Sondern er sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt, darum kämpfen meine Diener nicht für mich mit dem Schwerte" (Christl. W. 1899. 722).

So muß die Ethik der Innerlichkeit urteilen, die nur ein Gut kennt, den neuen Menschen, der seine Heimat und Vollendung im Reich Gottes hat (Ethik S. 50 ff.). Hier gibt es keine Kompromisse. Hier aber setzt nun die Schwierigkeit ein, vor der wir heute stehen.

Mit diesem christlichen Ideal ist es nicht möglich, die Welt zu gestalten und Diesseitswerte zu erwerben und zu schützen: „Ob eine christliche Welt in diesem Sinne möglich ist? Ob ein christlicher Staat möglich ist? Jesus behauptet es nicht; er sagt vielmehr: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. „Christusreich" und „Welt" sind Gegensätze" (Christl. Welt 122). Und im Anschluß an die Forderung Jesu allen Besitz den Armen zu geben (reicher Jüngling) heißt es: „Man sagt die Erfüllung dieses Gebotes würde unser ganzes Kulturleben zerstören. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das der Fall sein würde. Aber was beweist das hier? Wo steht, daß es erhalten werden müsse" (Ethik 62)?

Nur wir Heutigen können diese Konsequenz der christlichen Ethik nicht mehr einfach hinnehmen, weil wir Diesseitswerte wieder schätzen, als moderne Menschen schätzen müssen. Es ist das griechische Ideal — nach Paulsen — der Weltwertung, das wieder aufgelebt ist, und uns beherrscht, während wir zugleich die erhebende und erziehende Macht des christlichen nicht entbehren können (Ethik 21 ff.).

Die Lösung, die Paulsen findet ist die, daß er jede Ethik festhält. Die christliche, die uns immer wieder hinaufhebt über das Treiben des Diesseits zu den innerlichen, ewigen Werten, die diesseitige, die unsere irdischen Zwecke sieht, versteht und, mit der wir für diese arbeiten. „Teleologische oder utilitaristische" Betrachtungsweise nennt Paulsen die, auf der diese zweite Art der Ethik sich aufbaut (Ethik 174/75). Sie ist in die Wissenschaft wieder eingeführt von Th. Hobbes oder vielmehr Bacon (Ethik 136 f.). Doch ist es falsch, wenn man annimmt, der Zweck, den diese Ethik als den höchsten setzt, müsse hedonistischen Charakter haben. Es ist Tatsache, daß für den Menschen der Wert des Lebens durchaus nicht in dem Reinertrag der Lustgefühle steht, sondern „in der normalen oder gesunden Ausübung aller Lebensfunktionen selbst, worauf die Natur dieses Wesens angelegt ist". „Jedes lebende Wesen will sein Leben leben d. h. alle Lebensbetätigungen üben, zu denen die Anlagen und Kräfte seiner Natur, wie sie durch die Gattung bestimmt ist, vorhanden sind. . . . Dasselbe gilt von dem Menschen: sein Wille ist überall darauf

gerichtet, alle diejenigen Funktionen zu üben, zu denen die Fähigkeiten in seiner Natur liegen: er will spielen und arbeiten, erwerben und genießen, bilden und schaffen, lieben und hassen, gehorchen und herrschen, träumen und dichten, forschen und denken; und alles dies in der Reihenfolge der Entwicklungsstufen, wie sie das Leben bietet. . . . . Also Ausbildung aller natürlichen Anlagen zu Kräften und Fähigkeiten, zu Tüchtigkeiten und Tugenden, zu Betätigung aller in einem vollen Menschenleben, das ist das absolute Ziel, worauf der Wille eines Menschen gerichtet ist" (Ethik 210 f.).

Nun haben sich aber innerhalb der Menschheit diese Fähigkeiten und Bedürfnisse immer reicher entwickelt. Als die höchsten, die er ausbilden kann, sind schließlich die des sozialen und intellektuellen Lebens herausgetreten, sie werden als die höchsten empfunden. „Wir würden also hiernach sagen: ein Menschenleben hat um so höheren Wert, je mehr in ihm die spezifischen und höchsten Funktionen entwickelt sind, und je mehr diese die niederen zu ihrem Dienst erzogen haben" (Ethik 215).

Ist aber einmal Gefühl und Verständnis für das soziale Leben ausgebildet, so ordnen sich die Lebenswerte wieder in verschiedener Höhenlage. Der hat die meisten, der der größeren Gemeinschaft dient. Der dem Volke dient, hat mehr als der, der nur der Familie dient. Wer der ganzen Menschheit etwas leistet, mehr als die beiden andern. Wir haben hier einen nahezu absoluten Maßstab: „Die vollkommene Entfaltung der menschlichen Natur in dem unendlichen Reichtum eigentümlicher und schöner Gestaltungen, welche sie zuläßt, das ist der letzte Punkt, welchen wir, in empirischer Betrachtung der Frage nach dem höchsten Gut nachgehend, zu erreichen vermögen" (Ethik 216).

Aber: „Ein letzter und äußerster Schritt bliebe von hier aus noch übrig: das Menschheitsleben als Glied eines Gesamtlebens des Universums anzusehen. Wir verlassen damit gänzlich den Boden realisierbarer Vorstellungen und befinden uns ganz im Bereich des Transzendenten; hier hört alle konkrete Beschreibung auf; es gibt nur noch symbolische Ausdrücke für das Unausdenkliche und Unaussprechliche: wir nennen das Allwirkliche, sofern wir es

als das höchste Gut betrachten, Gott, und seine Darstellung in der unermeßlichen Wirklichkeit, Gottes Reich" (Ethik 217).

Diese Konstatierung eines universalen Gottesreiches auch von der teleologischen Ethik aus, hebt den Dualismus der Ethik keineswegs auf. Er verschärft ihn vielmehr. Das Ideal dieses Reiches Gottes ist die volle Entfaltung aller im Weltall vorhandenen eigenartigen Kräfte, vielmehr — diese Entfaltung ist ja da — die Erhebung des Menschen zu der Fähigkeit, sie alle zu verstehen, zu betrachten, daran voll und überall genießend teilnehmen zu können.

Wir werden diese zweite Reihe in der Ethik Paulsens nicht ablehnen können. Er hat vollständig recht mit der Behauptung, daß wir moderne Menschen an sie gebunden sind. Steht sie jedoch im Gegensatz zur christlichen Ethik, so ist diese als wirklich religiöse Ethik, als auf Gottesglauben basiert, nicht fest zu halten, denn Gottes Wille muß alles in allem sein, das einzige wahre Gut für uns, oder er ist nichts. Umgekehrt kann der Mensch auch nicht doppelte ethische Prinzipien in sich ertragen. Oder soll es möglich sein, daß der Mensch auf der einen Seite sich vom Christentum über diese Welt mit ihren Gütern zum jenseitigen Ziel erheben und mahnen läßt und andrerseits mit der vollen Lust und Kraft, der vollen Diesseitsfreude, die das andere Ideal voraussetzt, dem zweiten ethischen Ziele zustrebt? Entweder er vergißt das Jenseits, oder er hat ein böses Gewissen im Diesseits. Beides finden wir beim modernen Menschen sehr oft zusammen in einer Seele.

Den Weg zur Lösung der Schwierigkeit bahnen wir uns, wenn wir die inhaltlichen Angaben, die Paulsen über das Wesen der christlichen Ethik macht, etwas näher prüfen. Man hat vielleicht schon bei Lektüre der obigen Darstellung der Diesseitsethik Paulsens das Gefühl, daß diese nicht überall mit der christlichen im Widerspruch steht. Sehr energisch aber wird der Widerspruch evangelischer Christen erwachen, wenn Paulsen das Wesen der christlichen Ethik gerade aus den Aussprüchen herleiten will, in denen Jesus und das Urchristentum sich ablehnend zu den Werten der damaligen Welt stellten. Eine Gemeinschaft, die sich bewußt ist,

der Anfang einer neuen Welt gegenüber einer untergehenden zu sein, wird diese untergehende notwendig verachten und eine Vermischung mit ihr ablehnen. Das läßt jedoch nicht sofort den Schluß zu, daß diese negative Stellung „die“ Ethik dieser Leute ist. Aus derartigen Aussprüchen Jesu spricht sicher die Entschiedenheit, mit der er jede Herabziehung seines ethischen Ideals ablehnte, ob aber dieses ethische Ideal unter andern Umständen sich durch Ablehnung allein auf seiner Höhe halten kann, ob es nicht manchmal gerade nur durch Arbeit in der Welt sich behaupten kann, ist damit noch nicht entschieden (vergl. Herrmann, die sittl. Weisungen Jesu S. 27 ff. 29 f. 47 ff.).

Indem Paulsen aus dieser Stellungnahme Jesu allein dessen ethische Richtung klar zu machen sucht, kommt er zu einer Gleichstellung Jesu mit Savonarola (Ethik 77 Anm.), die deutlich beweist, daß hier etwas nicht erschöpfend dargestellt ist. Denn ein Unterschied zwischen Savonarola und Jesus, auch zwischen Franciscus und ihm ist doch da. Es wird später noch versucht werden, das zu beweisen und das Unterscheidende zu fassen.

Ebenso ist es eine Konsequenz dieser Auffassung, daß die Ethik Jesu, soweit sie dann auf die einzelnen Fragen des täglichen Lebens Anwendung findet d. h. als praktisches Prinzip, nur als Barmherzigkeit geschildert wird, genau wie bei Naumann.

Barmherzigkeit ist Jesu ganze Gesinnung in Jesus als Volksmann und Naumann hat das später auch nicht überwunden, sondern stellt nur neben Jesu Ethik der Barmherzigkeit die Weltethik des Kampfes ums Dasein.

„An die Stelle all der natürlichen Tugenden des Griechentums setzt das Christentum eine einzige neue: die Barmherzigkeit oder die brüderliche Liebe des Nächsten“, sagt Paulsen (Ethik 64). „So wenig die christliche Nächstenliebe ihre Wurzeln in dem Trieb hat, durch hilfreiche Betätigung seine eigene Ueberlegenheit zu genießen, so wenig erwächst sie auch aus den natürlichen Trieben der Sympathie, welche, im Gattungsleben wurzelnd, den Menschen mit seinem Nächsten verbinden.“ „Wer ist denn mein Nächster? Der natürliche Mensch antwortet, meine Familie, meine Kinder, meine Eltern, mein Weib .... Jesus belehrt ihn: nicht

diese, sondern der erste beste, dem du begegnest und der Not leidet". „Das Höchste aber ist: den Feinden selbst Gutes tun; um des Guten willen Böses leiden und nicht zürnen[1]), das ist Vollkommenheit. Savonarola faßt einmal die Summe des Christentums in die Worte: „Mein Sohn, gut sein, heißt Gutes tun und Böses leiden und darin nicht müde werden bis zum Ende" (Ethik 65 f.). Also Barmherzigkeit, die Tugend, die dies arme wertlose Erdendasein den andern noch so erträglich machen will, wie möglich, die sich und andere mit nichts darin belästigen und behelligen will, deren Konsequenz ist, daß man sie auch nicht mehr mit seiner Person behelligt und in die Wüste geht, nicht Nachkommen mit der Welt belästigt und ehelos bleibt, ist die praktische Ethik Jesu. Es ist vielleicht etwas Konsequenzmacherei, das so zu formulieren. Aber Barmherzigkeit allein ist eben diese negative Tugend, deren Korrelat jener Gott ist, der händeringend ob all dem Jammer, den Sünde und Teufel auf Erden angerichtet haben, im Himmel sitzt und dessen ganze Liebe darin besteht, einzelne aus dem Jammer zu fischen.

Ob das Jesu Ethik ist, ob in Jesu Ethik auch nur Ansätze dazu zu finden sind, ist die Frage. Mit seiner Person hat Jesus die Welt sehr behelligt und zwar nicht nur im Sinne Savonarolas als Vertreter des gegebenen Willens Gottes, sondern mit der Forderung an die Menschen, sich und ihr Leben nach seiner neuen Auffassung von Gottes Willen zu gestalten. Darin liegt mehr als Barmherzigkeit und mehr als Weltflucht.

Ehe das im einzelnen geprüft werden kann, ist noch ein anderes abzulehnen, das bei Paulsen für den Aufbau seiner Ethik beinahe grundlegend ist, die Gegenüberstellung von christlicher und teleologischer Ethik als sich ausschließend.

Die Erhebung über das Irdische und die Schaffung des neuen Menschen ist dort auch ein Telos. Wenn aber Paulsen damit zwei Anschauungsweisen charakterisieren will, von denen die eine ein sichtbares, oder sichtbare, diesseitige Ziele, die andere jenseitige, unfaßbare hat, worauf seine Gleichstellung von teleologischer und

1) Von mir gesperrt.

utilitaristischer Ethik deutet, so ist zu bemerken, daß er doch auch selbst schließlich bei einem höchsten, unfassbaren Ziele endet (s. S. 11) und daß umgekehrt auch das christliche Ziel faßbarere, realere Unterziele hat, selbst in der Fassung von Paulsen, wie z. B. die Bewahrung der Jungfräulichkeit, das Sorgen für die Armen u. s. w.

Doch vielleicht ist die Unterscheidung noch anders gemeint. Teleologisch ist die Ethik, deren Betätigung als solche unmittelbar der Weg zum Ziel ist, die sozusagen eine dem Handeln immanente Teleologie besitzt. Nicht teleologisch, supranaturalistisch, ist die Ehik, die nur irgendwie Vorbedingung eines durch eine höhere Macht oder absolute Umgestaltung der Welt durch äußere Ereignisse zu schaffenden höchsten Gutes ist. Dann ist vor allem die Zusammenstellung von utilitaristisch und teleologisch abzulehnen. Utilitaristisch ist nach dem einmal eingebürgerten Sprachgebrauch die Ethik, die ihre höchsten Werte in sinnlichen Gütern, im irdisch nützlichen sieht, wie es bei Bacon und Hobbes tatsächlich ist. Bei ihnen steht utilitaristische Gesinnung neben der teleologischen Betrachtungsweise. Das hat wohl die Verwechslung beider begünstigt. Deshalb ist doch beides auseinanderzuhalten.

Eine utilitaristische Ethik kann daneben unteleologisch, supranaturalistisch sein. Ein großer Teil der Chiliasten waren Menschen, die nur sinnliche Güter kannten und erstrebten, also sicher in ihrem praktischen Leben utilitaristisch dachten und handelten, die Vollendung ihres höchsten Gutes erwarteten sie durch ein Wunder. Ebenso ist in der Sozialdemokratie viel Utilitarismus, Streben nach nützlichen, sinnlichen Werten und leider wenig Teleologie, sonst würden sie sich praktisch an die Arbeit machen, ihre Werte durch Betätigen im öffentlichen Leben zu erreichen.

Umgekehrt kann eine Ethik ein übersinnliches Ziel haben und sein Erlangen von der ethischen Betätigung, dem innern Reifen des Menschen dazu, allein abhängig machen. Die deutschen Idealisten haben doch ganz gewiß diese immanente Teleologie, das Erreichen des ethischen Zieles durch ethische Betätigung und doch ein übersinnliches Gut.

Wie steht hier das Christentum? Gottschick (Christl. Welt 1900) gibt darauf die klare Antwort: Es ist teleologische Ethik.

Klar und deutlich zeigt Jesus ein Ziel, das Reich Gottes, die sittliche Gemeinschaft der Menschen und er bringt — das ist die Bedeutung seiner Person für uns — „die Erfüllung der ganzen Seele mit dem Gute der sittlichen Gemeinschaft" (Christl. Welt 1900_{100}). Zwar ist, wie Paulsen mit Recht betont, die Realisierung dieses Zieles supranaturalistisch, durch einen Wunderakt Gottes gedacht. Aber mindestens der Ansatz zur teleologischen Betrachtung ist mit dieser Zielbestimmung gegeben. Dies Ziel ist undenkbar ohne das innere Reifen der Persönlichkeit dazu durch ihre praktische Betätigung. Jesus und noch Paulus haben deutlich davon eine Vorstellung (Phil. 3_{12} ff.). Um so mehr ist Gottschick im Rechte, wenn er betont, daß eine andere, noch energischer teleologische Vorstellung vom Kommen des Reiches, keine Scheidung vom positiven Inhalt der Ethik Jesu bedeutet, solange man sich mit ihm in der inhaltlichen Art der Reichshoffnung einig weiß.

Jesus kannte nur innere Bereitung für das Reich, das durch einen Bruch mit der Welt kommen mußte. Wir hoffen auf ein Kommen des Reiches durch die Arbeit der sich in dieser Arbeit innerlich dazu bereitenden Persönlichkeiten. Das ist eine Lehre, die uns Gott durch die Geschichte nach Jesu gegeben hat. Wir haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht sie anzunehmen, ohne daß wir uns von Jesus und seinem Gott dadurch geschieden fühlen.

Von hier aus schreitet Gottschick zu einer positiven Wertung des gesamten Gemeinschaftslebens vor. Jede Gemeinschaft hat ihren Wert für das Christentum, weil sie eine Vorstufe ist, durch deren Weiterentwicklung die höchste Gemeinschaft, das Reich Gottes, ermöglicht werden soll. Daher hat diese Gemeinschaft die Pflicht der Selbsterhaltung. Der Christ hat die Pflicht, die Gemeinschaft, in der er für das Kommen des Reiches arbeitet, mit allen Kräften zu fördern.

Ist nun ein Mann speziell mit der Sorge für diese Gemeinschaft beauftragt, so ist die Erhaltung dieser Gemeinschaft die höchste sittliche Pflicht, die er in dieser Stellung für das Reich Gottes hat. Ihr gegenüber treten die Pflichten gegen einzelne und deren physisches Leben, ja gegen rechtliche Verhältnisse und

einzelne ethische Normen zurück.

Freilich der Gedanke, daß diese staatliche Gemeinschaft auch wieder eine Aufgabe für das Kommen des Reiches Gottes hat, ist hier eine starke Korrektur. Der Staat kann und darf nicht mit Mitteln erhalten werden, durch die seine Aufgabe für das Reich Gottes unmöglich gemacht wird. Dahin gehören wohl alle die, die das ethische Gemeinschaftsleben innerhalb des Staates zerrütten (Gewaltherrschaft von oben, unsittliches Parteitreiben von unten) und die nach außen geeignet sind, Gemeinschaften, die gleichen Wert für Gottes Reich haben, zu vernichten oder ihre innere Annäherung zu stören. Daß menschliche Schwäche und Kurzsichtigkeit beides, auch bei dem besten Willen nicht vermeiden kann, wird Gottschick gerne zugeben, aber der gute Wille, die Normierung nach dem Ideale hat da zu sein und über die Wahl der Mittel ein Urteil abzugeben. Aber den Kampf führen für seine Gemeinschaft darf der Mensch nach Gottschick[1]).

Es ist nicht nur eine formale Aenderung, die Gottschick hier einführt. Er stellt ein neues Prinzip der christlichen Ethik gegenüber Paulsen und Naumann auf. Nicht mehr „Barmherzigkeit" sondern „Wollen des Reiches Gottes", das Streben der Seele, überall die sittliche Gemeinschaft herzustellen und zu erhalten, ist die treibende Kraft. Paulsen und Naumann werden jedoch nicht zugeben, daß Jesu Reichsbegriff sich inhaltlich wirklich mit dem Gottschick's decke, und das mit einem gewissen Rechte.

Es ist doch wieder viel weniger das Reifen der Menschen zur sittlichen Gemeinschaft, was bei Jesus im Vordergrund steht, wenn er vom Reiche Gottes spricht, sondern die Tat Gottes. Gewiß Sünde und Sünder werden weggefegt werden durch sein Gericht, aber neben den andern Uebeln, die in dieser Welt der vollen Seligkeit entgegenstehen. Keinesfalls hat Jesus so bewußt und klar im Reich Gottes das Ideal der sittlichen Gemeinschaft gesehen, wie es nun Gottschick unter diesem Namen darstellt. Es ist ihm vielmehr das durch die Katastrophe vom Diesseits ge-

1) Man vergl. hierzu Gottschicks Artikel, der im folgenden vielfach berücksichtigt ist.

schiedene Reich. Die eschatologische Form ist viel mehr für Jesus als der sittliche Inhalt des Begriffes.

Trotzdem glaube ich, daß Gottschick in seinem Begriff des Reiches Gottes viel mehr den wirklichen Inhalt der Ethik Jesu trifft als Paulsen und Naumann in ihrer Ableitung aus dem eschatologischen Gedankenkreis Jesu. Nur darf man eben Jesu Ethik nicht aus dem Begriff des Reiches Gottes bei ihm schließen wollen. Diese liegt vielmehr in seiner praktischen Haltung zu den Menschen und seinem Gottesglauben. Tatsächlich sind die modern dogmatischen Begriffe vom Reich Gottes alle daraus gebildet. Doch darf man dann nicht vergessen, daß Jesus selbst eben den überlieferten Gedankenkreis durchaus nicht überall nach seiner inneren Stellung zu Gott gestaltet und umgebildet hat, sondern nur da, wo direkte Gegensätze in den Führungen seines Lebens sich herausstellten. Die Christenheit hat inzwischen noch viele andere Gegensätze zwischen der in der Person Jesu verwirklichten und der seinen Begriffen aus der Ueberlieferung anhaftenden Geistesart erkannt und mit Recht die Begriffe nach der praktischen Art Jesu weiter umgebildet.

Dazu kommt, daß ein solch festgeprägter Begriff, wie „Reich Gottes" bei Gottschick es ist, sehr notwendig und brauchbar ist für die systematische Darstellung, aber doch nur für den wirklich überzeugend und genügend, der das ganze reiche Leben, das der betreffende Systematiker zusammenfassend damit bezeichnen will, dann immer sieht und empfindet. Da nun nur sehr wenige Menschen es verstehen, sich einen Begriff lebendig zu machen, so ist das Hineinzeichnen des Lebens gerade in der ethischen Darstellung ungeheuer wichtig. Meistens wird man nur mit Hilfe dieses zweiten wirklich überzeugen können. Dieses Hineinzeichnen des Lebens geschieht nun, wenn man von der Tat, der Gesinnung, dem Individuellen ausgeht, wie es Herrmann immer tut. Bei der Vergleichung von Herrmann's und Gottschick's Ausführungen über diesen Punkt, ist mir klar geworden, warum Schleiermacher die Darstellung der Ethik unter den drei Gesichtspunkten „Höchstes Gut, Pflicht, Tugend" fordert. Vom höchsten Gut aus ergibt sich die systematische Darstellung der Ethik, wie sie Gottschick vom

Begriff „Reich Gottes" aus gibt. „Pflicht" zeichnet den notwendigen Gang zu diesem Ziel im Einzelnen, das Leben, das noch vor dem Christen liegt. „Tugend", „Gesinnung" stellt den momentanen, praktischen Habitus des Menschen dar, sein lebendiges Hängen an sittlichen Gütern, den Wert derselben für ihn. Sie zeichnet die volle Realität gegenwärtiger, sittlicher Gesinnungen und Betätigungen. Von hier möchte ich bei Jesus ausgehen und die Art seiner sittlichen Gesinnung feststellen.

Sie ist kurz das, was Gottschick auch als die dem Reich Gottes entsprechende Gesinnung bezeichnet, „selbstlose Liebe" (Christl. Welt 1900_{150}). „Liebe" sagt Herrmann (Die sittlichen Weisungen Jesu S. 39 ff.). Was ist Liebe? Darauf gibt es so viele Antworten, als es verschiedene sittliche Richtungen gibt. Liebe im christlichen Sinn scheint mir nur eines zu sein: Sie ist das Bewußtsein des Menschen, daß im Menschen, d. h. in den um ihn her und in ihm selbst, höhere Güter liegen als in allem, was außerhalb des menschlichen Geistes und Gemütes wertvoll und wichtig ist. Die dementsprechende Gebundenheit an Menschen, das Bedürfnis geistigen Austausches und geistiger Annähernng, Höherentwicklung dieser Geistesart und Suchen darnach in andern, ist Liebe. Sie entsteht in uns durch Berührung mit echten, liebevollen Menschen. Sie bildet sich schon in der Jugend durch die Erfahrung der Echtheit der Mutterliebe, bildet sich weiter oder stockt, je nachdem wir mit echteren, tieferen Menschen in Berührung kommen oder nicht. Berührung ist hier auch das Verständnis der Großen der Vergangenheit.

Es ist sehr schwer zu sagen, was eigentlich dies Wertvolle im Innenleben des Menschen ist. Ich wüßte nicht, daß es irgend jemand schon begrifflich ausgesprochen hätte. Vor allen Dingen fesselt und begeistert uns Wahrhaftigkeit, jener reine Mut, der überall sich selbst gibt, seine Art zu fühlen und zu denken auch gegenüber Vorurteilen und engherzigen Sitten, wie er überall aus Luthers Worten leuchtet und sie begeisternd macht, wenn sie auch oft noch so derb sind. Dann ist es jenes tiefe Ringen um ernste Probleme, das wir bei Paulus durch die Fremdartigkeit seiner Begriffe hindurch im dunklen Grund seiner Seele empfinden. Es

ist dann die Art, die vor großen Aufgaben, in starker Begeisterung sich selbst vergessen kann und die doch in ihrer durchschlagenden Kraft ein starkes, eigenartiges, wahrhaftiges Innenleben enthüllt. Es ist das alles zusammen, was sich im Bilde Jesu zu dem Eindrucke strahlender, kindlicher Reinheit und doch starker Echtheit und ernster Tiefe verbindet, der jede Seele fesselt, mit Liebe erfüllt, die ihn wirklich kennen lernt.

Doch ist das alles in gewissem Sinne nur Außenseite. Wo wir das finden, ahnen wir jenes suchende, lebendige, nach Teilnahme lechzende und nach Edlem ringende Wesen, das wir in uns selbst haben, und diese Ahnung fesselt uns mit dem Gefühle, daß hier allein unser Ringen Genossenschaft, Verständnis und schließlich Ruhe finden kann. Nicht was als Verstand, Vernunft, Charakter, Gewissen eines Menschen zu tage tritt, ist es, was uns fesselt. Es ist die Gesamtheit des Innern, dessen Darstellung sie sind und das wir durch sie empfinden. Diese Werte so stark empfinden, daß alles andere darüber verschwindet, gering erscheint, ist Liebe.

Daß solche Liebe gemeinschaftbildend ist, ist klar. In jedem Menschen, der ihr begegnet, sucht, empfindet, liebt sie dieses Innere und sucht es deshalb auch dem zum Bewußtsein zu bringen, der es noch nicht einmal in sich gefunden hat. Sie erzieht. Erziehung aber schafft die engste und stärkste geistige Gemeinschaft. Endlich einmal mit allen solchen Wesen in Gemeinschaft gleicher Begeisterung, gleicher Betätigung für diese inneren Güter zu stehen, ist hier höchstes Gut, das Reich Gottes, wie wir es modern fassen, nicht wie Jesus es faßte (s. Herrmann: sittl. Weisungen Jesu S. 45 f.).

Aber ist das wirklich „Liebe“ im Sinne Jesu? Begrifflich hat er das nie gefaßt, tatsächlich hat er diese Liebe. Sie in ihm gestaltete das Bild des Gottes, der nicht die Menschen unter Satzungen beugen, mit Geboten brechen will, sondern der nur ihre begeisterte Hingabe an ihn, den Vater, begehrt. Die Liebe empört sich gegen das Pharisäertum, das eine wahrhaftige, eigenartige Entwicklung der Menschenseele unmöglich machte. Sie brandmarkt Heuchelei als die schlimmste aller Sünden. Diese zerstört ja das Innenleben, verachtet es. Der Liebe genügt es,

wenn sie in den Sündern wahrnimmt, daß sie ihn lieben, daß ihnen der Wert einer andern Menschenseele in seiner Person aufgegangen ist, so stark, daß sie gegen alle Vorurteile der Zeit in ihm den Boten Gottes sehen können. Da verlangt er gar nichts mehr, da ist das rechte Verhältnis zu dem Gott, der diese Wesen geschaffen hat, hergestellt. Das ist Tat bei ihm, die Begriffe können erst wir dazu finden.

Vor allen Dingen aber: diese Liebe nötigt er uns ab in seinem schlichten, wahren Wesen, seinem gewaltigen Glauben an das Recht dieser wahren Art zu sein, seinem gewaltigen Glauben an seine Gotteskindschaft gegenüber dem, was Autorität und Ueberlieferung als Gotteskindschaft priesen, mit seinem starken Gang zum Tode, weil er sich nicht verleugnen, die andern nicht brechen lassen wollte. Dann stehen wir nach seinem Rufe: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", und die Tiefen unserer Seele sprechen: Das ist nicht das Ende. Diese Kraft ist nicht tot. Hier ist das Ewige und deshalb der Sieg. Aeußerlich starb er, aber sein Gottesglaube, sein Glaube an seine Wahrhaftigkeit ist doch die Lösung aller Rätsel.

Durch ihn ist die Wahrhaftigkeit, Reinheit, Kraft und edle Höhe des menschlichen Innenlebens mit der Religion unabtrennbar verknüpft, die unsere Seele immer wieder packende Behauptung aufgestellt, daß hier das Ziel der Welt, die Kindschaft Gottes, des Herrn der Welt, gegeben sei.

Das ist mehr wie Mitleid und Barmherzigkeit, mehr als ein jenseitiges Ziel, wie es ihm selbst in seinen Gedanken vorschwebte. Das rief und ruft in den Menschen ein starkes, unnachgiebiges Ringen und Kämpfen wach, in sich und andern das zu wecken und zu erhalten. Jesus und die Seinen, verschwindend in einem Meer von Millionen, die es nach ihrem Empfinden nicht hatten, konnten nur daran denken, einzelne daraus zu gewinnen. Die Vollendung konnte nur das Wunder bringen. Luther kann schon ganz anders der zündenden Macht des Wortes dies Wunder zutrauen. Es hatte ja inzwischen eine Welt erobert.

Wir haben inzwischen dazu kennen gelernt die ungeheure Macht der Verhältnisse, vor allem auch der umgebenden Gemeinschaften über

den Menschen. Wir fühlen, daß diese Gemeinschaften schon in vielem so wirken, daß die Gemüter vertieft und ihm genähert werden. Wir können sie dazu noch mehr gestalten durch unsere Mitarbeit. Es wäre der direkte Verrat an der Gesinnung Jesu, wir hätten seine Liebe nicht, wenn wir die positive Mitarbeit, den energischen Kampf um Gestaltung der Gemeinschaften aufgeben könnten. Dieselbe Not, für die er Trost nnd Mut suchte im Glauben an das Reich Gottes und dessen wunderbares Kommen, die Tatsache, daß so viele unter den Verhältnissen des Lebens geistig untergehen, muß uns treiben zum Kampf für alle, für die Sinkenden, für die Gestaltung aller Verhältnisse so, daß sie nicht mehr Menschen vernichten, sondern Menschen hinaufheben zur Höhe, zum Verständnis Jesu. Dieses „frei für andere leben" (Herrmann: Die sittlichen Weisungen Jesu S. 5 ff., 46), in dem man „ein im Bewußtsein seines ewigen Rechtes geeinigtes Wollen" hat (ebenda S. 36), ist Kampf. „Kämpfen" muß der Christ. Kämpfen für das Recht und die Wahrhaftigkeit seines eigenen innern Lebens. Kämpfen aber auch um die Möglichkeit, mit andern in austauschende und erziehende Gemeinschaft zu treten. Dazu gehört zweierlei. Einmal die Ausgestaltung des Lebens nach seiner Eigenart, die Möglichkeit einen eigenen Kreis, Haus, Familie, Freundeskreis zu bilden, indem sein eigenes Leben sich stark genug realisiert und realisieren kann, um durch sein bloßes Dasein eine Macht in der Welt, vor allen Dingen eine erziehende, gemütsbildende Macht für die kommenden Generationen zu sein. Also der Christ hat die Pflicht, nach Gestaltung eines solchen eigenen Hauswesens, Familienlebens zu streben. Dazu gehört aber, daß er finanziell sich über Wasser hält. Er muß also den Kampf ums Dasein führen, zu dem Zwecke sich und seine Familie in solcher finanziellen Lage zu erhalten, daß innerliches Familienleben, Erziehung zu starker Innerlichkeit möglich ist. Je enger der Kreis, desto leichter ist das, je weiter der Kreis, den man überschaut und bewältigen muß, desto schwerer.

Dieser Kampf ums Dasein ist für alle Stände Pflicht von der christlichen Ethik aus. Er ist vor allem Pflicht für den heutigen Arbeiterstand mit seiner Wohnungsnot und Frauenarbeit.

Er ist Pflicht für die Frauen, deren ganze Erziehung darauf hinwirkt, sie zu Dienerinnen des Mannes zu brechen und nie zur Eigengestaltung des Lebens kommen zu lassen. Er ist Pflicht für die gebildeten Männer, denen im gegenwärtigen System die eigene Gestaltung des Lebens in immer spätere Zeit verlegt wird, deren beste Kraft deshalb für ethische Vertiefung unbrauchbar gemacht wird.

Weiter steht der Mensch mit den Seinen in einer großen Gemeinschaft. Es ist nicht vor allem die des Staates, sondern die des Volkes. Durch das Volk und seine großen Männer kam an ihn heran, was ihn zu diesem geistigen Wesen gebildet hat. So steht er mitten drin in einem großen, weiten geistigen Leben, das ihn erzogen hat, in dessen Art er geartet ist, von dem er Gutes, Edles, Kraft aufnehmen kann. Wir unterschätzen oft die Bedeutung des Volkstümlichen für das geistige Leben des Einzelnen. Aber man kann getrost sagen, unmittelbar veredelnde, geistige Kraft wird für den Menschen nur das, was ihm im Geiste, in der Eigenart seines Volkes entgegentritt. Wir rechnen unsere großen Dichter stolz zur Weltliteratur. Aber schon der Engländer versteht Goethe nicht mehr. Er wird ihm nicht mehr zur geistigen Kraft wie uns. Noch viel mehr gilt das von Luther.

Hier ruht die Bedeutung des Volkes für das Reich Gottes. Zerschlägt man ein Volkstum, so werden wohl noch einzelne hochstehende Männer sich an fremdem Volkstum oder an der Vergangenheit nähren können. Für die Masse des Volkes ist der Kanal zerstört, durch den Edles, Erhebendes, geistiges Leben zu ihm kommt. Das war es, was die Männer der Freiheitskriege empfunden hatten. Deshalb kann und darf ein Christ nicht tatenlos zusehen, wenn sein Volk in Gefahr ist. Er muß es schützen. Es ist das Mittel, durch das Geistesleben ihm und den ihm nahestehenden zufließt und in dessen Weiterbildung es sich betätigt.

Aus demselben Grunde muß der Christ auch für die Zukunft seines Volkes sorgen, d. h. er muß vorausschauender Politiker sein, so weit das möglich ist auch für kommende Daseinskämpfe die möglichst günstigen Vorbedingungen schaffen, jetzt schon zu sorgen beginnen, daß die Bedingungen, die in 100 Jahren Existenzbe-

dingungen sein werden, dann nicht fehlen (Kolonialpolitik) u. s. w. Das wäre kein christlicher Staatsmann, der dafür nicht sorgte, den Kampf darum scheute und dafür andern nicht zu nahe treten wollte. Er muß es.

Im Innern hat derselbe Christ die Pflicht, seine Anschauungen von der gesunden Gestaltung des Volkslebens durchzusetzen. Auch das wird immer Kämpfe kosten. Selbst Christen werden dabei oft uneinig sein. Aber wir müssen energisch kämpfen, damit sich nur das durchsetzen kann, was wirklich stark, das stärkste ist und so zum Heil wird.

Schließlich hat der Christ das Seine beizutragen, daß in diesem ganzen Volksleben der Kampf ums Dasein nicht das geistige Leben unmöglich macht. Dies geschieht durch die Regulierung dieses Kampfes im Recht, durch die Treue im Beruf, die es für unrecht hält, seine Existenz von der Gemeinschaft zu nehmen ohne ihr seine Kräfte wirklich in den Dienst zu stellen, durch das Gerechtigkeitsgefühl, das auch das Kämpfen des andern in seiner Berechtigung versteht.

Das ist eine andere Ethik, als die des Mitleids und der Barmherzigkeit. Ich werde versuchen, deren Berechtigung neben den andern Prinzipien noch nachzuweisen. Hier nur das eine: Mitleid, Barmherzigkeit, wo sie wirklich die einzigen Triebkräfte ethischer Betätigung wären, sind so wenig christlich, daß sie vielmehr nur verfeinerter Materialismus sind. Ist es nicht auch Materialismus, wenn meine ganze Stimmung und mein Handeln andern gegenüber durch das Gefühl bestimmt ist, daß ihnen äußere Güter fehlen, daß sie in Not und Unglück sind? Neben anderm muß dies Gefühl sein. Allein darf es nie da sein, sonst überschätzt man diese äußeren Güter.

II. Wie kämpft der Christ?

Der Christ darf also nicht nur kämpfen. Er muß kämpfen. Die Welt, in der wir stehen, ist so beschaffen, daß wir Gutes nur schaffen können durch Kampf. Kampf aber ist nicht möglich, ohne daß wir andere schädigen. Das ist das Furchtbare daran, daß wir in dem berechtigten Bestreben uns durchzusetzen, unsere

innere Kraft zu erhalten und zu stärken, uns eine Existenz und einen Wirkungskreis zu schaffen, andere niedertreten, Gutes um uns her vernichten. Dürfen wir das? Es ist verständlich, daß viele diesem Zwiespalte gegenüber erlahmen, sich mit bescheidener Privatexistenz begnügen und nicht mehr zu kämpfen wagen. Doch ist das tatsächlich ein Erlahmen des Gottesglaubens. Dieser sagt uns, daß unsere Kraft, unsere Gaben, unser Gewissen von Gott stammen und Betätigung in der Welt haben müssen, sich entwickeln müssen, also auch ihr Recht, ja ihre Notwendigkeit haben im Kampfe. Freilich sehr ernst müssen wir uns die Frage vorlegen, wie weit darf ich gehen im Kampf oder vielmehr: wie weit muß ich gehen, denn in diesem Fall soll es doch so stehen, daß ein Christ widerstrebend hineingeht, aus Pflichtgefühl [1]), aber auch aus Pflichtgefühl so weit geht, als er um der Pflicht willen muß, an dieser Grenze aber gern Halt macht.

Werfen wir nun einen Blick auf die verschiedenen Gebiete des Kampfes. Da ist zuerst das viel Umstrittene der Politik. Christliche Sittlichkeit in der Politik basiert auf dem Empfinden dafür, daß das eigene Volk eine eigene Art des Geisteslebens hat, durch die seine Glieder zum Edlen erzogen werden, ohne die sie den geistigen Inhalt und Halt verlieren würden, die sich durch eigenartige Formen des Zusammenlebens, der Kunst, des Denkens, ja der Freude, Vergnügungen und Beschäftigungen, Gliederung der Berufe, Art der erziehenden und regierenden Faktoren fortpflanzt, ausbildet u. s. w. Wer einmal unter einem andern Volke gelebt hat, weiß, wie sehr durch alle diese Faktoren die Eigenart des geistigen Lebens hindurchgeht, erhalten und gefördert wird.

Wer nun das sittliche Wertgefühl dafür hat, wird die Pflicht in sich spüren, dieses eigenartige Leben — der Christ wird es fassen als Gottes eigenartige Erziehung gerade gegenüber diesem Volke — zu erhalten. Dazu gehört vor allem die Erhaltung seiner Existenzbedingungen, seiner wirtschaftlichen Kraft nach außen. Wie verschuldete Familien, so werden auch wirtschaftlich unselbständige Völker Parasiten, können kein frohes, kraftvolles Weiter-

1) Natürlich kann dieses Pflichtgefühl als Gefühl der gottgeschenkten Kraft, etwas durchzusetzen, ein freudiges, wenn auch immer sehr ernstes sein.

streben mehr haben. Es sind nicht nur die leitenden Staatsmänner, die diesen Kampf um die äußere Existenz führen. Industrie, Handel und vor allem die Stimmung des Volkes gegenüber den patriotischen Werten, also auch die Arbeit derer, die diese Stimmungen positiv oder negativ beeinflussen, wirken da mit. Doch fällt natürlich die Hauptaufgabe den leitenden Staatsmännern zu. Wenn nun ein Volk seine Existenz einem Manne anvertraut, so muß es von diesem fordern, daß er rücksichtslos in seinem Amte nur noch diesen einen Wert kennt und ihn vertritt, nicht fragt, wen oder wie er schädigt, sondern nur, wie er für Gegenwart und Zukunft die Existenz dieses Volkes sichert. Trotzdem gibt es für diesen Staatsmann Sittlichkeit und Unsittlichkeit. Sie liegt nicht in der einzelnen Tat, da liegt Sittlichkeit in dem Sinne wie die christliche Ethik sie auffassen sollte, nie. Sie liegt in der Gesinnung.

Die Sittlichkeit auch des Staatsmannes ist das Wertgefühl für die geistige Eigenart seines Volkes, das Mitleben in seinem geistigen Leben, das Gewordensein und Werden mit ihm zusammen. Einem solchen Staatsmanne wird es das erste sein, die sittlichen Kräfte, die im Volke liegen, zu erhalten und zur Weiterentwicklung zu bringen. Natürlich wird keiner alle Werte verstehen und entwickeln können. Der eine wird klarer ihre Bedingtheit durch die äußere Existenz empfinden und diese schützen, der andere mehr ihren Zusammenhang mit den inneren Erziehungs- und Verwaltungsverhältnissen. Der eine wird weiter sehen und für die Zukunft schon die Bedingungen zu schaffen suchen, unter denen gerade dies Volk dann wird leben müssen, und die die Weiterentwicklung gerade dieses geistigen Lebens fördern werden. Der andere wird seine Not mit der Gegenwart haben oder Fehler der Vergangenheit gut machen müssen. Jedesmal aber ist so viel Sittlichkeit, christliche Sittlichkeit, in ihrem Handeln, als es bedingt ist durch das Gefühl für die geistige Eigenart dieses Volkes und durch das Gewissensurteil, daß gerade dies Handeln notwendig ist, um sie zu erhalten. Dies Urteil muß natürlich nicht immer ein bewußtes sein. Es liegt ja meistens nur im unbewußten oder halbbewußten Empfinden, wie die ganze Begeisterung des Menschen für Volk und Vaterland.

Staatsmänner, die diese Sittlichkeit hatten, waren Stein und Bismarck. Mit ganzer Seele liebten sie die sittliche Eigenart ihres Volkes. Sie waren ein Teil dieser Eigenart. Für sie kämpften sie. Ihr wollten sie das erhaltende Gefäß schaffen. Bei beiden empfinden wir ihren Kampf auch da als berechtigt, wo sie die Rechte, ja die Existenz von Menschen und Staaten antasten. Es geschah um des sittlichen Wertes willen, den sie vertreten mußten. Oder wäre es sittlich, „christlich" gewesen, wenn Bismarck die Rechte der kleinen deutschen Fürsten höher geachtet hätte als die zentralen Lebensinteressen seines Volkes, wie es vielfach im Namen des Christentums verlangt wird?

Ein anderer deutscher Staatsmann hat das getan, Metternich. Im Gegensatz zu den beiden andern beruft er sich ausdrücklich auf ein ethisches Prinzip, die Legitimität. Scheinbar Gerechtigkeit in der höchsten Potenz und Gewissenhaftigkeit ist doch dieses Prinzip nur der grenzenlose Respekt, nicht vor geistigen Werten, sondern vor ererbten Rechten, Titeln, Gütern und Vorurteilen, und grenzenlose Verachtung der geistigen Werte, die im Gemeinschaftsleben der Völker liegen. Völker und Menschen waren für Metternich's Politik Zahlen. Die Welt zerfiel ihm in Provinzen, die man heute hierhin, morgen dorthin schlagen konnte, wie Vorteil und Interesse des „Legitimen" es forderte.

Die Weltgeschichte hat die Kraft beider Arten von Politik schon gerichtet. Stein und Bismarck schufen ein starkes Volk und entfesselten einen gewaltigen Fortschritt des Geisteslebens.

Oesterreich war 1809 unter Stadion noch lebendig in seiner begeisterten Erhebung zum Freiheitskampf. Drei Jahre unter Metternich, und Begeisterung war nicht mehr aufzubringen (1812). Jahrzehnte dieser Politik und der Staat war fertig, der nicht leben und nicht sterben kann, dessen wichtigstes Element, die Deutschen, losgerissen sind von den geistigen Gütern, an denen sie erstarkt waren.

Ibsen hat in den Kronprätendenten zwei solche Staatsmänner einander gegenübergestellt: der eine, der echte König, der sein Volk als einheitliche geistige Größe begreift, weil er sein Leben mit ganzer Seele mitlebt, der deshalb den großen, gestaltenden Ge-

danken für es hat, und ihn ausführt, der andere, den der Ehrgeiz treibt, dessen Sittlichkeit nur in Achtung vor überliefertem Recht und Gesetz als den Ehrgeiz einschränkender Macht besteht, der deshalb nicht schafft, sondern zerstört.

Man wird mir entgegenhalten, daß das zu unrealer Gefühlspolitik führt, wie man sie im Boerenkrieg und gegenüber Armenien von unserer Regierung verlangt habe, durch die man sich nur in unkluge Verwicklungen begebe. Das ist falsch. Nicht vor momentanen Stimmungen soll sich der Staatsmann beugen, denen soll er mit seiner besseren Sachkenntnis und unter Umständen als die überlegene Persönlichkeit, die den entscheidenden geistigen Wert besser spürt, entgegentreten können. Hat er neben dem Miterleben dieser Werte „strenges, herbes politisches Denken“ [1]) und Sinn für die harten Realitäten, so ist das nur ein Glück. Das muß er haben, sonst ist er kein Staatsmann. Wenn man aber aus Angst vor dem Mißbrauch der gemütlichen und ethischen Faktoren diese ganz beseitigen will, denkt man noch nicht herb und streng genug.

Jedenfalls muß ein Staatsmann zu einer so tiefgehenden, mit dem Zentrum des geistigen Lebens seines Volkes zusammenhängenden Bewegung, wie sie die des Boerenkrieges war, ein Verhältnis finden können, sonst beweist er, daß er die Geistesart seines Volkes nicht versteht und nicht achtet.

Gegenüber andern Völkern wird diese sittliche Politik immer zu der einfachen, klaren Realitätenpolitik werden, die keinen Zweifel läßt, daß sie die wirklichen Interessen ihres Volkes nachdrücklich vertritt, eventuell auch mit Gewalt, die sich aber auch dadurch Achtung erwirbt, daß sie nur wirkliche Lebensinteressen vertritt, Gefühl dafür hat, wo diese liegen, und so ihren festen Weg geht. Gerade das fehlt der heutigen deutschen Politik. Es ist die Politik: Ich nehme, was ich kriegen kann, heute mit dir im Bunde, morgen mit deinem Feind. Das ist die „kluge“ Politik ohne moralische Maßstäbe, die für kleine Vorteile ihre Kräfte verzettelt, sich um die Achtung bringt, kein Gefühl für die zentralen Bedürfnisse und deshalb keinen klaren Weg hat. Es genügt nicht, daß ein Staatsmann fühlt, ich muß mein Volk groß machen. Er

1) Vergl. Zeit 1902 Nr. 39 S. 389.

muß mitfühlen, worin gerade die Größe und Kraft dieses Volkes liegt und sie entfesseln.

Eine solche an den wirklich zentralen Interessen normierte Politik wird seltener zum Krieg kommen als eine andere. Sie wird ihn nicht immer vermeiden können. Kann doch der Fall eintreten, daß zwei Nationen um wirkliche Lebensinteressen untereinander ringen müssen. Dafür ist Krieg notwendig. Es ist also auch berechtigt, ihn tapfer zu führen. Er ist dann die Zuchtwahl, die den stärksten auswählt zum Führenden in der Geschichte. Der Fall, daß der geistig stärkere physisch unterliegt, ist möglich. Dann wird er aber nachträglich geistig den andern erobern und ihn zum Diener seiner geistigen Kräfte machen.

Wie aber steht es mit direkten Eroberungskriegen, besonders in der Kolonialpolitik? Ein Staatsmann muß einem wachsenden Volke für ein wachsendes Absatz- und Zufuhrgebiet sorgen. Besonders ein deutscher Staatsmann müßte dafür Sorge tragen, daß die auswandernden Glieder eines Volkes diesem nicht immer wieder verloren gehen, ja seine Feinde geistig stärken. Das wäre ein notwendiger, sittlicher Zweck unserer Kolonialpolitik, für unsere äußere und innere Existenz notwendig, uns ein Arbeitsgebiet für sittliche, organisatorische, erzieherische Betätigung eröffnend. So würde unser geistiges Leben für Jahrhunderte vor Stagnation bewahrt, und unsere äußere Existenz von der Willkür anderer Völker unabhängig gefördert, also indirekt der Frieden.

Nun beginnt aber gerade mit der Kolonialpolitik die Unsittlichkeit. Es ist das momentan bequemste und vorteilhafteste, die Kolonien der Geschäftswelt zur Ausbeutung zu überlassen. So zertritt man die unterworfenen Völker, denen die Erziehung durch das höherstehende Volk ein Segen sein könnte, durch Schnaps, Mißhandlung, Unzucht[1]), Schuldenwirtschaft. Das ist nur möglich, weil man den oben genannten sittlichen Zweck der Kolonialpolitik nicht fest und stark im Auge behält. Sonst würde man die tüchtigsten, gewissenhaftesten, sittlich hochstehendsten Beamten dort hin-

1) Man lese die Schilderung eines Augenzeugen in der „Kirchlichen Gegenwart“ Jahrg. 1904 Nr. 20 f. S. 309 f. Verlag v. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

senden, wo man einem neuen Zweig des alten Volkes eine Heimat schaffen, und wo man wilde Völker zu einem Material bilden will, das mit unsern eigenen Volksgenossen zu einem tüchtigen Stamme verschmelzen kann. Auch diese sittliche Politik wird streng und fest diese Völker niederhalten. Sie wird das tun mit der festen Ueberzeugung, daß sie das im Daseinskampf für ihr Volk muß, daß es ihre sittliche Pflicht ist. Aber schon um des eigenen Volkes willen, wird sie nicht moralisch vernichten, sondern erziehen.

Eine Regierung, die die geistigen Werte fühlt, kann jene ausbeutende Kolonialpolitik nicht treiben. Sie kann es auch deshalb nicht, weil solche Politik zerrüttend zurückwirkt auf das ganze Volk. Wir müssen uns klar werden, wie sehr die weithin sichtbare Gestalt eines Staatsmanns das sittliche Empfinden bildet. Instinktiv empfindet man bis in die kleinste Hütte die Werte, nach denen er mißt, und streckt sich nach ihnen, wenn sie hoch sind, demoralisiert, wenn sie niedrige sind. Unser Volk hat sich zur Zeit des Boerenkriegs noch energisch gewehrt gegen solche Beeinflussung. Man hat deutlich das Gefühl, als ob das beständige Mitansehen dieser, die ethischen Motive gleichgültig belächelnden Politik allmählich abstumpft. Man gewöhnt sich daran und macht es schließlich mit[1]).

Diese rückwirkende Schädigung des eigenen sittlichen Lebens durch unmoralische Politik hat England im Boerenkrieg ausgiebig erfahren. Statt den Versuch zu machen, durch bessere Volksbildung und geistige Mittel die Stellung Englands in Handel und Industrie zu halten, wollte man den Markt erobern. Man entfesselte den englischen Chauvinismus, der alles Heil in der möglichst weiten Ausdehnung des worldwide empire sieht — materialistischen Patriotismus nannte ihn ein englisches Blatt — und dieser entfesselte Chauvinismus machte das ganze Volk unfähig das zu sehen und zu tun, was ihm vor allem not ist, energische erzieherische Arbeit für hoch und nieder, Bildung, geistige

1) Hume sagt in einem seiner Essays, für den Philosophen sei die Leichtigkeit überraschend „with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers“. Welche Gefahr bedeutet außerdem die Rückkehr solcher verkommenen Kolonialbeamten für die Heimat.

Disziplin, Selbstbeherrschung zu schaffen. Der afrikanische Sieg ist ein nationales Unglück für England. Es wird lange dauern, bis dem chauvinistisch verrohten Volke gegenüber eine ernste nach sittlicher Erneuerung strebende Richtung aufkommen kann.

Großmachen kann ein Volk nicht der Staatsmann, der es für materielle Zwecke, äußere Größe fanatisiert. Ein solcher mag in seinem persönlichen Leben sittliche Werte festhalten. Er arbeitet für nichtsittliche. Er ist ein gebrochener Charakter und kann andere nur brechen. Er verführt immer mehr zur Trennung von Arbeit und Sittlichkeit, von Vaterlandsliebe und Gewissen, zum Hurrahpatriotismus in seiner ganzen sittlichen Erbärmlichkeit. Großmachen kann ein Volk nur der Staatsmann, der für große Ziele begeistert ist und es begeistern kann. Der aber treibt keine Politik des Chauvinismus und der Niedertracht.

Wenn nun gar zu den größten Erinnerungen eines Volkes Freiheitskämpfe gehören, wie bei uns, und ein Staatsmann treibt eine Politik, die ein Hohn ist auf jede Achtung und Begeisterung für Freiheit, ohne Widerstand zu finden, dann ist das ein Zeichen, daß das geistige Leben niedergeht, die großen Erinnerungen vergehen und der Profit zu herrschen beginnt. Dann nähert man sich dem Punkte, wo man kein Volk mehr ist, sondern eine Gemeinschaft, deren Band gemeinschaftlicher Schacher oder gemeinschaftliche Raubzüge sind.

Wir haben in Deutschland alle Ursache unsere Stimme laut zu erheben, damit das Bewußtsein wieder erwacht: Unser Volk lebt von geistigen Gütern. Durch sie ist es geeint und die Politik darf sie nicht verachten. Dies zu vergessen wäre für Deutschland viel verhängnisvoller wie für England. Das weniger tiefe und zarte geistige Leben Englands schließt Kompromisse mit dem Materialismus, ohne sofort zu Grunde zu gehen. Der Engländer mit seinem äußerlichen Staats- und Freiheitsideal bleibt patriotisch auch gegenüber dem Staate, der nur erobert, nicht erzieht. Es scheint, daß der Engländer den Staat nur als Machtfaktor und zusammenhaltende Organisation innerlich notwendig hat. Unser geistiges Leben stirbt sofort am Materialismus. Unser Patriotismus erlischt, wenn der Staat fürs geistige Leben nichts mehr ist. Die

Tatsachen reden laut.

Wenn nach allen diesen Ausführungen noch jemand sagen wollte, solche Art des Kampfes sei zu zart und zu schwach für die Realität des politischen Lebens, dem habe ich noch eins zu antworten.

Kampf ist berechtigt, aber nur der Kampf für ein wertvolles Dasein. Machen wir unser Volk groß mit Mitteln, die ihm sein Gewissen, seine Schaffensfreudigkeit, seine Selbstkritik nehmen, es gegen sein geistiges Leben gleichgültig machen, dann haben wir kein Recht zum Kampfe Was hätten wir auch davon, wenn in 100 oder 200 Jahren ein gewaltiges Handels-, Raub- und Kolonialreich bestünde, das den Namen Deutschland trüge, aber von deutschem Geist, deutschem Idealismus, deutschem Gewissen und Gemüt nichts mehr hätte. Nicht einmal die Leute, die dann lebten, hätten etwas davon. Oder sind Saufen, Toben, Sport und andere nette Vergnügungen ohne geistiges Leben ein glückschaffender Inhalt des Menschenlebens?

Wofür wir kämpfen müssen, das sind die äußern und innern Mittel der geistigen Existenz unseres Volkes, Raum für seine Tatkraft sich zu entfalten, Stätten seiner Arbeit, an denen seine Geisteskraft Anregung und Aufgaben empfängt, daß sie nicht faul wird. Hier wollen wir kämpfen mit Energie, mit Aufbieten aller Mittel, ja mit Rücksichtslosigkeit, aber nicht mit Mitteln, die rückwirkend uns töten, nicht mit brutaler Gewalt, wo geistige Regsamkeit, Selbstzucht am Platze ist.

Daß Krieg dabei erlaubt ist, ist klar. Wie steht es mit der Hinterlist? Es gibt Notlügen, die sittliche Pflicht sind. Wenn ich ein Geheimnis zu bewahren habe vor der Selbstsucht, die es gegen den andern mißbrauchen würde, oder vor der Klatschsucht, die das innere Leben eines andern entweihen würde, würde ich tatsächlich das höhere ethische Gut preisgeben, wenn ich aus Scheu vor der Lüge mir mein Geheimnis entreißen ließe. Die Lüge ist dann nicht meine Schuld, sondern die Schuld derer, denen man kein Vertrauen schenken darf. Meine Schuld nur insofern, als ich vielleicht nicht das Nötige getan habe, meine Umgebung zur Vertrauenswürdigkeit zu erziehen, ein Vertrauensverhältnis zu schaffen. Nicht die einzelne Lüge, das gesamte Verhältnis ist die Sünde.

So steht es auch im Verhältnis der leitenden Staatsmänner — diese, nicht die Völker, belügen einander —. An Stelle des stolzen Mutes, der sagt: Ich bin absolut rücksichtslos, egoistisch für mein Volk, ist die Heuchelei getreten, die ein abstraktes Gerechtigkeitsbild als höchsten Maßstab vorschützt. An Stelle des Verkehrs von Mann zu Mann steht gerade in der diplomatischen Welt die gesellschaftliche Gleisnerei in all ihrer äußerlichen Freundlichkeit. Statt zu sagen: Hier sind meine Interessen, hast du gleiche, dann geh' mit, hast du entgegengesetzte: Wir wollen uns auseinandersetzen, sucht man den andern in Fallen und Netze zu locken. In Wirklichkeit geht er natürlich besten Falls doch nur ein paar Schritte auf dem falschen Weg mit und lohnt mit doppelter Heimtücke und Haß.

Aber dies ganze Gebiet der Verlogenheit ist nicht von einem Mann mit einem Schlag zu ändern. Er muß wissen, daß es so steht, muß das, was an ihn herantritt, darnach beurteilen, und was er sagt und tut, muß eben so gesagt sein, wie man zu hinterlistigen Freunden redet d. h. Vertrauen und Wahrheit können nicht immer darin sein. Trotzdem wird ein freimütiger Mann schon einen Schritt zur Wahrhaftigkeit tun können. Vielleicht wird er im Kreise der Diplomaten um so energischer wirken und um so mehr erreichen, je wahrhaftiger er ist. Macht man doch schon im gewöhnlichen Leben die Erfahrung, daß Ehrlichkeit die beste Politik ist, weil man dann Vertrauen gewinnt und die Hinterlistigen, die ja doch nicht glauben können, daß einer ehrlich ist, ihre Fallen doch nicht auf den Weg legen werden, den man ihnen als den seinigen angegeben hat. Vor allem aber das Erwerben des Vertrauens ist entscheidend. Kein Staatsmann wird große Erfolge auf die Dauer haben ohne es. Es wird erworben durch den Mut der Wahrheit. Auch in der Diplomatie hat die stärkste, ehrlichste Persönlichkeit schließlich die größte Kraft und den entscheidenden Erfolg. Auch für die innere Politik ergeben sich entscheidende Regulative, wenn man ihr als höchstes Ziel das geistige Wohl des Volkes setzt. Ihm gegenüber ist der Staatsmann schon als Persönlichkeit erziehende Macht und hat also das Vorbild einer reinen, starken, ehrlichen und mutigen Persönlichkeit zu geben, wie oben schon ausgeführt.

Und dann das Parteileben. Es dringt überallhin. Es könnte eine erziehende Macht ersten Ranges sein, indem es überall eine ehrliche und Wahrheit suchende Diskussion über die brennenden Existenzfragen des Volkslebens herbeiführte. Da aber das höchste Gut unserer Politik Macht der Partei, d. h. in letzter Linie: Macht für sich, ist, so ist sie dies ganze niedrige, verhetzende Treiben, in dem es Parteidogmen, aber kein Suchen nach Wahrheit und Sorgen für das Wohl des Volkes mehr gibt. Alle Fragen werden Parteifragen, d. h. unter dem Gesichtspunkt behandelt: Wie machen wir daraus ein Agitationsobjekt, wie müssen wir uns stellen, um die Vorurteile, Leidenschaften, Dummheit der Masse auf unserer Seite zu haben? Es wird nicht gefragt: Wie wird hier das Wohl des Volkes gefördert? Nun wird ja da, wo Parlamentarismus herrscht, die Frage nach der Gewinnung des Volkes eine zentrale sein für jeden, der politisch etwas für es tun will. Ist uns das Wohl des Volkes, der Kampf für sein geistiges Leben die Hauptsache, dann werden wir es gewinnen durch eine energische, tiefgehende Erziehertätigkeit. Naumann hatte sie angefangen. Es ist höchste Zeit, daß alle, die für ihr Volk ein Herz haben, sich hier in die Arena begeben, als politische Volkserzieher. Wenn wir nur das eine täten, daß wir als gebildete Männer uns zu öffentlicher Diskussion in friedlichen, vornehmen Formen, mit dem Ziel die Wahrheit zu finden über alle brennenden Fragen, zusammenschlößen. Solche Austauschvereinigungen würden bald eine starke, gesinnungsbildende Macht. Naumann hatte etwas derartiges angefangen. Wohin der Standpunkt der morallosen Politik führt, zeigt ein Artikel der Hilfe.

In ihm heißt es, religiöse, pädagogische Interessen mögen ja für die konfessionelle Schule sprechen, das politische Interesse zwingt uns, gegen sie zu sein. Also schlechte Erziehung des Volkes, Tod seiner Religiosität, das alles wiegt nicht. Es wiegt aber, ob diese oder jene Partei gestärkt oder geschwächt wird. Das ist morallose Politik.

Wer die Kühnheit hat, als Politiker an der großen Aufgabe der Sorge für das Volkswohl mitarbeiten zu wollen, den muß die Kraft seines Gefühls für das Geistesleben seines Volkes dabei

beherrschen und leiten. Wo er abweicht, begeht er nicht nur einen verzeihlichen Fehler, sondern ein Verbrechen. Er wird zur Macht der Demoralisation für sein ganzes Volk. Reine, begeisterte Politik, sittliche Politik, getragen von sittlichen, begeisterten Männern, das müssen wir schaffen in den nächsten zehn Jahren, oder wir gehen unter; denn sittliche Politik nach innen und außen ist erste Existenzbedingung eines Volkes.

Es war oben schon davon die Rede, daß der Geist der Politik durchsickert zum Volke. Es ist noch ein anderer Weg da, auf dem das geschieht. Wir können das gerade in unseren Tagen sehr deutlich verfolgen.

Je mehr ein Mann an irgend einem Punkte unsittlichen Beweggründen Raum gibt, seinen Charakter brechen läßt, desto mehr verliert er das Gefühl für die Wichtigkeit dieser Werte und für ihr Vorhandensein in andern. Er sieht nur noch darauf, inwieweit diese andern brauchbare Werkzeuge sind oder nicht. Steht ein solcher Mann nun an hervorragender Stelle im Staatsleben, so wird er die zu sich hinaufziehen, die sich durch ihre Gefügigkeit, nicht diejenigen, die sich durch Tüchtigkeit empfehlen. Das Strebertum ohne Gewissen und persönliche Ueberzeugung für die Aufgaben des betreffenden Amtes hat das Feld. Ebenso vergibt man Plätze und Stellen nach Parteirücksichten mit dem Hintergedanken, lästige Münder zu stopfen, mächtige Leute zu gewinnen ohne zu fragen, ob für die Aufgaben dieser Stellung der betreffende der Richtige ist. Von diesen aus geht dann dasselbe System nach unten weiter. Es beginnt sich die Beamtenschaft mit denen zu durchsetzen, die nach unten treten, nach oben kriechen, rasch vorwärts kommen und wenig vorwärts bringen, die brennendsten Fragen unberührt lassen, weil sie unbequem und dem Fortkommen gefährlich sind. Je höher man den erziehenden Einfluß anschlägt, den die deutsche Beamtenschaft auf das deutsche Volk gehabt hat, desto mehr muß man von dieser Gefahr fürchten. Der deutsche Beamte von ehemals in Sachverständnis und Pflichtbewußtsein lehrte durch sein Beispiel alle Fragen ruhig anfassen, gerecht prüfen und mühsame Arbeit nicht scheuen. Ob er es noch

lehrt? Vielfach sicher nicht.

Wir sind hier wieder mitten im Kampf ums Dasein. Auch ein Beamter als solcher muß ihn kämpfen. Er muß streben, seine Sachverständnis, seine Pläne und Gedanken für das Beste des Gebietes, auf dem er arbeitet, zur Anerkennung zu bringen. Er muß also Einfluß und Macht suchen, in die Höhe kommen wollen, je bedeutender er ist, um so höher. Das ist seine Pflicht sogar. Aber er muß das tun, weil er fühlt, daß er mit seiner Art etwas leisten kann, verbessern kann, das Volksleben innerlich oder äußerlich, für sein Gebiet wenigstens fördern wird, d. h. er muß Begeisterung, Gefühl für die Werte des Volkslebens, Lust an ihrem Fortschreiten und Vermehren, Wille mitzuhelfen, Kraft mitzuhelfen, in sich haben. Hat er sie in sich, dann hat er Gefühl für die Werte, von denen christliche Ethik sagen muß: diese zu fördern ist deine Aufgabe als Beamter.

Ist ihm aber sein höchster Wert der Titel und der Gehalt, dann handelt er unsittlich. Gewiß hat der Beamte das Recht, den Lohn zu fordern, dessen er wert ist, sich eine finanzielle Stellung zu sichern, die ihm freudiges Arbeiten mit voller Kraft ermöglicht und ihm den andern Volkskreisen gegenüber das Ansehen gibt, das er braucht, um mit ihnen und für sie wirken zu können. Aber die Hauptsache muß ihm dies Wirken sein. Nun kann freilich nicht jeder geistige Werte selbst schaffen, oder selbständig sie in Organisationen u. s. w. realisieren. Deshalb muß nicht jeder in leitende Stellung. Aber jeder muß sich in eine Stellung hineinarbeiten, in der er seine Kräfte, seine Begeisterung zum Wohl des Ganzen betätigen kann. Jeder hat auch die Pflicht, die andern, nichtbegeisterten, die Streber so viel wie möglich zurückzudrängen. Es ist manchmal ein harter Kampf. Er muß geführt werden und es muß dabei die innere Kraft festgehalten und erkämpft werden, daß man nicht um seiner selbst willen, sondern um der Sache willen kämpft und in die Höhe will. Dann wird man schon in der Auswahl der Kampfesmittel vorsichtig werden. Wer in die Höhe will, um für das sittliche Wohl des Volkes arbeiten zu können, wird nicht um die Gunst derer buhlen, deren Gunst er nur haben kann, wenn er sich binden läßt, ge-

fügiges Werkzeug ist. Er wird nicht in die Höhe streben mit Charakter verderbenden Mitteln, daß er dann als gebrochener Charakter gar nichts mehr leisten kann. Er wird auch nicht mit Verhetzen und Verärgern seiner Mitarbeiter vorwärtsstreben. Ohne sie kann er auch nichts leisten. Er wird überhaupt das Bedürfnis haben, allein seinen innern Wert als entscheidenden Faktor in die Wagschale zu werfen und kein Mittel anzuwenden, durch das er schließlich einen bessern zurückdrängen könnte. Das ist Sittlichkeit im Kampf ums Dasein des Beamtenlebens.

Was das Strebertum in der Beamtenschaft ist, ist der mit unsittlichen Mitteln geführte Konkurrenzkampf, das Unreelle, in der Geschäftswelt. Das Geschäftsleben ist von eminenter Bedeutung für das Volksleben, einmal als einer der wichtigsten Faktoren in der Sicherung der äußeren Existenz, der finanziellen Gesundheit und Machtstellung, dann aber als das Gebiet, durch dessen Art und Geist der Charakter unzähliger entscheidend beeinflußt, auf dem und in dessen Versuchungen und Kämpfen der werdende Charakter sich übt. Wir sehen sofort, daß für das geistige Wohl des Volkes zweierlei von Bedeutung ist. Einmal, daß dort Sitten und Gebräuche herrschen, die die Charakterbildung nicht zu schwer machen; dann daß die tüchtigsten, besten Geschäftsleute, die klügsten, geschicktesten, weitschauendsten sich in die Höhe arbeiten und die Führer der Geschäftswelt im Existenzkampf nach außen werden.

Das bedingt eine doppelte sittliche Pflicht des einzelnen Geschäftsmannes. Er muß seine ganze Kraft aufbieten, um alle die Sitten und Gebräuche, die den Charakter bedrohen und untergraben, zu beseitigen. Gerade die Geschäftswelt ist daran reich. So wenig wie in der diplomatischen Welt kann das mit einem Schlag beseitigt werden. Auch die Forderung an den Einzelnen: du darfst davon nichts mitmachen, ist nicht berechtigt. Ihre Erfüllung würde zur Folge haben, daß die Geschäftswelt von ihren sittlich stärksten Gliedern, die sie bitter nötig hat, gesäubert würde. Selbstverständliche Voraussetzung ist, daß der Geschäftsmann das Maß des inoffiziell zum Recht gestempelten Unrechts nicht überschreitet. Die Geschäftsleute selbst haben ein scharf ausgeprägtes

Sensorium dafür, wo nur der einmal notwendige Kniff oder wo Unreellität vorliegt, und handeln darnach. Dieses in seiner bedingten Berechtigung ihnen zuzugestehen, sträubt man sich, weil man sonst fürchtet, den sittlichen Maßstab ihnen gegenüber überhaupt zu verlieren. Das ist aber durchaus nicht notwendig. Der Geschäftsmann weiß ganz genau, daß diese Kniffe ihn sittlich gefährden. Nur ist ihm der Rigorismus, der ihn ruinieren würde und die wirklich Unreellen zur Herrschaft bringen würde, unausführbar. Zugänglich ist er für den Hinweis darauf, daß sein Charakter in dieser Geschäftspraxis nicht erliegen darf und daß das bedeutet Kampf gegen alles Unrecht darin. Denn ein Charakter, der nicht mehr kämpft, ist ja gebrochen. Hier hat der Kaufmann eine ernste Pflicht gegen seinen ganzen Stand, das eingeschlichene Unrecht hinauszuschaffen und dafür zu sorgen, daß es nicht wächst. Auch hier gilt ihm wieder das, daß der so allmählich vom Unrecht sich befreiende Kaufmann das Vertrauen der andern und des Publikums in immer höherem Grade genießen wird, was auch im Geschäftsleben von entscheidender Bedeutung ist.

Daneben nun hat der Geschäftsmann den Konkurrenzkampf mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln der Energie und Klugheit zu führen. Gehen dabei andere zu Grunde, so kann er das nicht ändern. Seine Pflicht gegen sein Volk ist, zu sorgen, daß im Geschäftsleben der energischste stark wird, Führer wird. Gerade diese Pflicht aber verbietet ihm, unreelle Mittel zu gebrauchen. Unreelle Mittel schaffen nicht den tatsächlich Stärksten und Gesündesten vorwärts, sondern den niedrig Gesinnten, der die wirkliche Kraft des Geschäftslebens nicht fördert. Damit schädigt er also nicht nur die Konkurrenten, sondern direkt das ganze Volk, vor allem aber durch Vermehrung des Ungerechten im Leben, die Charakterbildung innerhalb seines Standes.

An all dem wird nichts geändert, wenn man in Betracht zieht, daß der Geschäftsmann auch für die Existenz seiner Familie den Kampf führt. Im Gegenteil, dieser Gesichtspunkt verstärkt die ethische Position. Einen sittlichen Wert, für den gekämpft werden darf, hat nur die Familie, die eine erziehende, sittlich stärkende Macht für ihre Glieder ist. Dazu müssen aber die Maß-

gebenden darin, Vater und Mutter, Charaktere sein. Ein unehrlicher Geschäftsmann ist aber ein vergiftendes Element auch in seinem Familienleben. Man wird nicht erwarten können, daß er sittliche Werte bei den Seinen schafft und stärkt. Ein Recht, für die Existenz seiner Familie die anderer zu gefährden, hat er vom sittlichen Standpunkte aus nicht mehr.

So sind also bei diesem Kampf ums Dasein alle Mittel ausgeschlossen, durch die sich das minderwertige Element über das Wertvolle zu erheben sucht und alle, die ein Zerstören des Charakters für den darin Stehenden bedeuten. So wenig im Beamtenstand allein um Ehre und Titel gekämpft werden darf, so wenig im Geschäftsleben um Geld allein. Es hat seine Aufgabe für das Zusammenleben des Volkes und wir haben diese den Geschäftsleuten mehr und mehr wieder klar zu machen.

Dieselben Grundsätze sind auf den Kampf der untern Stände um Vorwärtskommen, bessere Löhne, freiere Stellung anzuwenden. Sie sind sittlich berechtigt, denn das alles ist Voraussetzung einer immer wachsenden Beschäftigung mit geistigen Dingen und Gestaltung des individuellen und Familienlebens durch sie. Der ganze Kampf würde sofort zum Unglück für das ganze Volk und für diese Stände selbst, wenn die äußere Seite der Sache die Hauptsache wäre und bliebe. Hoher Lohn, wenig Arbeit macht niemand glücklich, niemand zu einer wertvollen Persönlichkeit. Glück gibt nur geistiges Leben. Nun können die aufstrebenden Stände natürlich nicht sofort sehen, was sie brauchen. Sie empfinden zunächst und vor allem die äußere Fessel. Ihnen die Augen zu öffnen für die Notwendigkeit des Geistigen, ihnen dies zu bieten und sie durch es stark und zufrieden zu machen, ist unsere Aufgabe. Lösen wir sie, dann werden wir den sozialen Kampf versittlichen. Er wird immer weniger mit Haß und Verhetzung geführt werden, je mehr man den Wert der innern Güter erkennt und sie nicht schädigen will.

Umgekehrt haben wir den höheren Schichten der Gesellschaft das Recht der Arbeiter auf eigenes geistiges Leben klar zu machen und auch sie zu sittlicher Art des Kampfes mehr und mehr zu erziehen.

So ist überall der Kampf vom christlichen Standpunkt aus berechtigt. Er ist Pflicht des Christen. Voraussetzung freilich ist, daß er an sich arbeitet, sich zu einer wertvollen Persönlichkeit zu machen sucht, die der Selbstbehauptung wert ist. Dann aber hat er sich und seine Werte durchzusetzen und zu erhalten, um des Gewissens willen. Daß der Kampf manchmal so heftig wird, daß Schwache neben ihm, durch ihn, zu Grunde gehen, entbindet ihn nicht von der Pflicht, seine Persönlichkeit, die Werte, die sein Gewissen als die höchsten empfindet, zu behaupten, seine Aufgabe in der Welt zu tun. Gott hat nun einmal den Kampf als das Mittel geordnet, Starkes, auch starke Charaktere zu schaffen, und wir haben ihn zu führen.

Freilich, wer kämpft um seiner sittlichen Persönlichkeit willen, für sittliche Werte, der hat auch das Wertempfinden für den Wert jeden menschlichen Individuums, das für solche Werte geschaffen ist. Deshalb wird er den Daseinskampf nicht mit der blutigen Härte des Egoisten führen können. Es kommen die beiden mildernden Stimmungen als Regulative in Betracht, Mitleid und Barmherzigkeit. Je klarer wir erkennen, daß wir den Kampf führen müssen, je mehr wir fühlen, daß Schonen des Schwachen im Daseinskampf eine Sünde gegen die ethischen Werte der Gemeinschaft ist, desto mehr müssen wir alles tun, was wir können in Fürsorge für diese Schwachen, Erziehung zu Kraft u. s. w., indem wir die Welt mit solchen Veranstaltungen durchsetzen, die das tun, ohne doch den Sieg der Starken aufzuhalten. Hier ist die Fürsorge für die Armen, das Schaffen von Arbeitsgelegenheiten, das Wiederaufrichten gebrochener Existenzen, das Erziehen über die Sünde, das Nachgehen gegenüber Verbrechern und Gefallenen am Platz. Es ist ein Lebensinteresse der Gemeinschaft, alle diese sinkenden Kräfte wieder in die Arbeit für das Gute zu stellen. Nur sage man nicht, daß das vor allem andern das Wesen christlicher Liebe sei. Christliche Liebe muß das tun. Sie allein ist bis jetzt stark genug gewesen hier zu arbeiten, wo es gar keinen äußeren Lohn gibt. Aber es ist nur eine Aeußerung dieser Liebe, wenn auch vielleicht ihre rührendste. Dieselbe Liebe muß die starke, begeisternde Kraft des gesamten Volkslebens sein als der feste, reine

Wille im Kampf und in der Arbeit geistige Werte, Charaktere zu schaffen und zu erhalten. Höher als Mitleid und Barmherzigkeit steht das Schaffen und Erhalten der Starken, natürlich der sittlich starken. Da wir aber alle die Punkte haben, wo wir schwach sind, und das schonende, bessernde Eingreifen jener fürsorglichen Liebe brauchen, werden wir hoffentlich auch alle es den andern zu Teil werden lassen, sonst werden wir doch Egoisten und kämpfen tatsächlich nicht für geistige Werte.

Freilich, nie dürfen wir Mitleid und Barmherzigkeit so weit treiben, daß wir uns und unsere geistigen Werte nicht mehr durchsetzen, weil wir andere damit schädigen würden, daß wir die positiven Aufgaben vernachläßigen, weil uns die Furcht, einem Nebenmenschen zu nahe zu treten, die Hände bindet.

Noch eine Frage ist hier aufzuwerfen: Dürfen ganze Stände Mitleid und Barmherzigkeit in Anspruch nehmen. Ganz gewiß. Eben soweit sie schwache, sittlich gefährdete, finanziell untergehende Stände sind. Dann aber müssen sie zugestehen, daß sie, soweit und solang sie Mitleid in Anspruch nehmen, als Glieder betrachtet werden, die das Volksleben hemmen, auf die man nur soweit Rücksicht nehmen darf, als die vorwärtsstrebenden Stände nicht gehindert werden. Den vorwärtsstrebenden um des sinkenden willen hemmen, darf man nicht. Segen, Kraft ist der Staat nur, soweit er selbst kämpft, Werte schafft, sich oben erhält. Ein Stand, der Mitleid und Barmherzigkeit verlangt, solange er noch kämpfen kann, ist faul und durch Schläge aufzurütteln, nicht durch Bemitleiden und Schmeicheln weiter zu verderben (z. B. die Bauern).

Was ich zeichnen wollte, ist ein Ideal. — Vielleicht aber gibt es doch mehr Männer als man glaubt, die, wenn auch unbewußt, so kämpfen. Jeder von uns kämpft auch auf unsittliche Art neben dem, worin er rein kämpft. Jeder von uns bemitleidet auch auf unsittliche Art neben der reinen Teilnahme gegen die geistigen Wesen um ihn. Wir haben immer mehr darnach zu streben, daß das anders wird. Unser Leben muß ein Kampf sein für die hohen, geistigen, innern Werte, muß durchdrungen werden von der harten — manchmal möchte man sagen „grau-

samen" — Begeisterung, die physisches Leben zertreten kann, wenn nur geistiges durch die Katastrophen gefördert wird, wie es Gottes „Liebe" im Laufe der Welt selbst tut. Dieses ethische Prinzip kann zur furchtbaren Gefahr werden, wenn es als Redensart, als Vorwand, als Halbheit von Gemütern angewendet wird, die sich nicht ganz dem unterordnen wollen. Da wäre manchmal reine Mitleidsethik besser — und doch nicht besser, denn als großes, heiliges Ziel muß uns diese Art immer vorschweben, die nur Ewigkeitswerte kennt und die irdischen vergißt. Unser Leben, unser ganzes Volksleben kann nur an dieser „Liebe" gesunden. Möglich ist sie. Gesunde Grundsätze gehen aus ihr hervor für alle Gebiete des Lebens. Das wollte ich beweisen. Wo man ihr nachstrebt, lernt man, daß auch der bitterste Kampf ums Dasein, der Kampf, der uns selbst an den Rand der Verzweiflung bringt, von Gott stammt, nicht ein notwendiges Uebel ist, sondern ein großes Gut, die Peitsche, mit der uns Gott aus der materialistischen Bequemlichkeit erst zur Arbeit überhaupt, dann zur Arbeit für ihn und seine sittlichen, innern Güter treibt. Mitten im Kampf ums Dasein kann man Christ sein. Nur im recht geführten Kampf ums Dasein ist man es.

Wahrheit und Dichtung in unsrer Religion.

Von

P. Lobstein [1]).

Verehrte Herrn, liebe Brüder!

Der zuweilen mit geräuschvoller Reklame geführte, im letzten Grunde jedoch von religiösen und wissenschaftlichen Interessen getragene Streit über Bibel und Babel hat, soweit es sich um gesicherte Ergebnisse handelt, nichts wesentlich neues ans Licht gefördert; er hat aber manche Fragen wieder in Fluß gebracht, manche Probleme in ein neues Licht gerückt. Zu diesen gehört auch unser Thema. Ohne Zweifel bringt die Formulierung desselben Gefühle und Gedanken zum Ausdruck, die den meisten von Ihnen schon nahe getreten sind. Sie bedürfen nicht erst dieses Referates, um zu erkennen, daß hier für die Theologie ein ernstes Problem vorliegt, dem wir ins Gesicht sehen müssen, und daß dieses Problem der Kirche eine Aufgabe stellt, die unmittelbar ins praktische Leben eingreift und auch das Interesse derer in Anspruch

1) Referat vorgetragen in Straßburg, am 31. Mai 1904, auf der allgemeinen Pastoralkonferenz von Elsaß-Lothringen. Das Referat wird hier abgedruckt, wie es der Konferenz vorgelegt wurde; die wichtigsten Einwendungen, die während der Diskussion erhoben wurden, finden in einigen Anmerkungen Berücksichtigung; hoffentlich sind damit die wünschenswerten Ergänzungen wenigstens angedeutet, sowie die durch den Ref. verschuldeten Mißverständnisse beseitigt.

nimmt, die sich für rein theoretische Fragen nicht zu erwärmen vermögen.

Sie dürfen deshalb auch nicht die Erwartung hegen, daß Ihnen in der Darlegung dieses Gegenstandes Neues geboten werde. Mein Zweck wäre erreicht, wenn ich Raum schaffen könnte für eine fruchtbare Diskussion, deren Elemente in Kürze vorzulegen sind. Daß aus diesen Verhandlungen Förderung und Gewinn zu erhoffen ist, darf um so eher angenommen werden, als es sich doch nicht in erster Linie um prinzipielle Erörterungen handelt, sondern um praktische Folgerungen und Anwendungen wichtiger religiöser und theologischer Grundsätze. Nicht ein Kapitel aus der Religionsphilosophie, sondern einen Beitrag zur praktischen Theologie soll dieses Referat liefern. Auf diesem Gebiete bin ich der Lernende, und ich werde mit aufrichtigem Dank mich von Männern belehren lassen, die mit den lebendigen Bedürfnissen unserer Gemeinden unmittelbare Fühlung haben und denen Erfahrungen zu Gebote stehen, die mir fehlen.

Um einen anregenden Gedankenaustausch in weitestem Umfang zu ermöglichen, wird es mein Bestreben sein, mich kurz zu fassen. Sie werden mir gestatten, oft nur andeutend, nicht ausführend zu verfahren. Auf eine Reihe von religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Problemen, die mit unserem Gegenstand zusammenhängen, kann von vornherein nicht eingegangen werden. Wie verhält sich der religiöse Trieb zum ästhetischen? Wie stellt sich das religiöse Leben in seinen verschiedenen Arten und Stufen dar? Was ist Offenbarung? Worin liegt die Bedeutung des Historischen im Christentum? Wollten wir zunächst diese prinzipiellen Fragen zu beantworten suchen, so kämen wir überhaupt nicht mehr dazu, das Thema zu behandeln, auf welches es uns ankommt. Indessen, wenn wir auch eine solche vorbereitende Auseinandersetzung nicht vorausschicken können, wird hoffentlich der folgende Bericht darum nicht in der Luft schweben; wird es doch leicht zu erkennen sein, daß er auf bestimmten Voraussetzungen beruht, die eine Stellung zu jenen Problemen in sich schließen. Nicht um einer prinzipiellen Erörterung aus dem Wege zu gehen,

sondern um den Hauptgegenstand unverkümmert zur Geltung zu bringen, beschränkt sich unser Referat auf die in den Thesen ausgesprochenen Gedanken. Diese zu erschöpfen, wird allerdings nicht möglich sein: sie bestimmt zu formulieren, die in ihnen enthaltenen Elemente scharf herauszuarbeiten, die Grundfrage dadurch zu erweitern und zu vertiefen, dazu zähle ich auf Ihre Mitarbeit.

Ein solches Zusammenwirken erheischt selbstverständlich die rückhaltloseste Offenheit in der gegenseitigen Aussprache. Hier ist die Klarheit nicht nur eine elementare wissenschaftliche Forderung, sie muß sich vielmehr zur sittlichen Tugend der Aufrichtigkeit und der Ehrlichkeit vertiefen.

Sie würden es mir, verehrte Herrn und Brüder, nicht verzeihen, wenn ich es vergessen könnte, daß ich es nicht mit Laien zu tun habe, denen in den meisten Fällen die Voraussetzungen für ein wissenschaftliches Verständnis der religiösen Probleme fehlen, sondern daß ich zu theologisch gebildeten Dienern unsrer evangelischen Kirche rede, die zwar verschiedenen Richtungen angehören und mancherlei Auffassungen vertreten, alle aber in der einen Ueberzeugung sich begegnen, die der große Religionsforscher Max Müller ausgesprochen hat: „Wahr sein ist besser als alle Wahrheiten besitzen!"

Und nun zur Sache![1])

---

1) 1. — Im Gegensatz zum abstrakten Verstandesrigorismus einer dogmatistischen Orthodoxie und eines geschichtslosen Rationalismus muß die psychologische und geschichtliche Notwendigkeit dichterischer Gebilde zur Darstellung und Fortpflanzung religiöser Vorgänge offen und rückhaltlos anerkannt werden.

2. — Der Wert dieser dichterischen Gebilde ist durch die jeweilige Art und Stufe der Religion bedingt, auf deren Boden sie erwachsen sind.

3. — Auf dem Boden der Naturreligionen betätigt sich der religiöse Trieb in der Personifikation der Naturkraft und in der darauf beruhenden Dramatisierung der Naturphänomene, vor allem der Himmelserscheinungen.

4. — Auf dem Boden der historischen Religionen ist der Stoff der religiösen Phantasietätigkeit durch ethische, in der Geschichte wirksame Faktoren bedingt, ohne daß auf dieser Stufe das Hereinragen und Nachwirken der sonst prinzipiell überwundenen Naturreligionen ausge-

Unter den Seelenvermögen des Menschen ist das erste, das im Geistesleben erwacht, die Einbildungskraft. Diese Priorität der Phantasie, an deren Betätigung von Anfang an das Gefühl einen wesentlichen Anteil hat, zeigt sich sowohl im Leben des einzelnen als in dem der Völker. Wir lernen früher mit der Phantasie und dem Gefühl erkennen als mit dem Verstand, wir ahnen früher als wir denkend erkennen. Die Völkerpsychologie bestätigt die Beobachtungen und Erfahrungen aus dem Einzelleben. Jede Geschichte beginnt mit Sagen, jede Literatur hebt an mit Liedern: immer und überall erscheint die Poesie vor der Prosa.

---

schlossen wäre. So haben mancherlei aus der babylonischen Mythologie stammende Elemente in der prophetischen Religion Israels eine Umbiegung des Naturhaften ins Ethische und eine Auflösung des Polytheistischen ins Monotheistische erfahren.

5. — Auf dem Boden der alttestamentlichen Prophetenreligion sind deshalb auch, sei es unter dem Gewande absichtslos dichtender Volkspoesie, sei es in der Form planvoll arbeitender Kunstdichtung, der Menschheit Kenntnisse vermittelt worden, in denen das religiös empfängliche Gemüt göttliche Offenbarungen wahrzunehmen genötigt ist.

6. — Auf dem Boden des Christentums stellt sich die Synthese religiöser Wahrheit und dichterischer Einkleidung in einem großen Reichtum verschiedener Formen dar: dafür zeugen nicht nur die Gleichnisse Jesu und die Allegorien der neutestamentlichen Schriftsteller, sondern auch wichtige Bestandteile der evangelischen Ueberlieferung, die zwar nicht als historisch wirklich gelten können, darum aber doch als religiös wahr zu werten sind.

7. — Die richtige Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Dichtung in unsrer Religion darf den Anspruch erheben, einen wesentlichen Beitrag zur Apologie des Christentums zu liefern, sofern sie den unserer Zeit sich aufdrängenden Konflikt zwischen dem Respekt vor der geschichtlichen Wirklichkeit und der Pietät gegen die religiöse Ueberlieferung zu schlichten vermag. Von den berufsmäßigen Vertretern der christlichen Religion ist deshalb eine prinzipielle Einsicht in diesen Sachverhalt zu fordern.

8. — Die hier vertretene, in der Konsequenz des reformatorischen Glaubensprinzips liegende Erkenntnis, welche zugleich eine geistige Befreiung und eine religiöse Bereicherung und Vertiefung mit sich führt, muß soweit als möglich von den Leitern und Lehrern der Kirche durch alle pädagogisch entsprechenden Mittel unsern Gemeinden zugänglich gemacht werden.

Ebenso verhält es sich mit dem religiösen Erkennen. Es tritt zunächst als phantasiemäßiges Erkennen, als religiöses Ahnen auf: die Gottesahnung ist unsere früheste religiöse Erkenntnis. Sobald sich dieses elementare religiöse Erkennen in der Geschichte objektiviert, schafft es sich eine Darstellung, die noch den Stempel der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit an sich trägt; diese Darstellung hat notwendigerweise einen symbolischen Charakter: nur in der Gestalt des Bildes ist der religiöse Vorgang dem Kindergemüt überhaupt erreichbar und verständlich [1]).

In diesem Sinne muß gesagt werden, daß die Mythologie die elementarste Form der religiösen Entwicklung der Völker bildet [2]). Dieser Ausdruck hat hier keinerlei üble Nebenbedeutung. Es ist ein Beweis oberflächlichster Verständnislosigkeit und ödesten Intellektualismus, wenn man daran Anstoß nimmt, daß die religiösen Gedanken nicht zunächst in der Gestalt abstrakter Begriffe, sondern im Gewand poetischer Bilder und Symbole ihren Gang durch die Geschichte halten. Und doch fällt es so vielen unendlich schwer die psychologische und historische Notwendigkeit dieses geistigen Prozesses einzusehen. Es ist als ob die gewaltige Geistesarbeit der großen Denker und Forscher, die sich in das „religiöse Mysterium" vertieft haben, spurlos an den meisten unter unserm Geschlecht vorübergegangen sei. Vergeblich hat Hamann seinen Protest gegen die einseitige Herrschaft des Verstandesrigorismus erhoben, welcher die Wahrheit nur als abstrakten Begriffsformalismus zu besitzen wähnt; vergeblich hat Herder auf die geheimnisvollen Tiefen der Volksseele hingewiesen, aus welcher die Lieder hervorquellen, die uns die Eigenart des religiösen und poetischen Gemüts mit ergreifender Naivetät offenbaren; vergeblich haben Otfried Müller die Anfänge der griechischen Kultur, Niebuhr die Ursprünge der römischen Geschichte auf ihre sagenhaften Bestandteile untersucht, — das intellektualistische Vorurteil eines geschichts-

1) Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire, Paris 1897, pg. 34 suiv. (deutsche Uebersetzung von Dr. Baur, S. 27). — Rothe, Zur Dogmatik 1869², S. 4—5.

2) Heyne: A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit. — Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, I, 28.

losen Rationalismus und einer dogmatisierenden Orthodoxie scheut sich noch immer vor der Annahme, daß die religiösen Gedanken und Erlebnisse unter der Form der Dichtung den Geschlechtern wie den Einzelnen vermittelt werden sollten. Dafür hatte das Altertum ein besseres Verständnis als unsre durch Reflexion und Abstraktion ärmer gewordene Kultur. Dort gehören Dichter und Weise, Dichter und Propheten, Poesie und Gottesdienst zusammen. Vates bezeichnet zugleich den Weissager und den Sänger, den Seher und den Dichter. Auch die alttestamentlichen Propheten sind zum größten Teile Dichter im engeren oder weiteren Sinn gewesen.

Warum kostet es selbst manchem Gebildeten immer noch so viel Mühe, sich in diese Sachlage hineinzufinden? Warum würden sich die meisten noch scheuen, das Wort eines der freisten und frömmsten Theologen des vorigen Jahrhunderts nachzusprechen? „Es gehört, sagt Rothe, wesentlich mit zur Vollkommenheit der Religion, also auch der christlichen, eine Mythologie, eine religiöse Phantasiewelt zu haben“[1]). — Offenbar weil man sich über das Wesen und die Eigenart der Dichtung in ihrem Verhältnis zur Religion nicht klar ist. Einmal erblickt man in solchen Dichtungen nur Werke der Willkür und der Lüge, bloße Fabeln, die in ihrer Entstehung und ihrem Gesamtcharakter das Urteil ihrer Verwerflichkeit und ihrer Verdammnis mit sich führen. Zum zweiten übersieht man, daß der Analogieschluß von den außerbiblischen religiösen Dichtungen auf die Ueberlieferungen des alten oder neuen Testaments nur die Form und Erscheinung der Schöpfungen der Phantasie betrifft: über Inhalt und Wert solcher Dichtungen ist durch jenen Analogieschluß noch nichts ausgesagt. Bei aller formalen Aehnlichkeit der poetischen Gebilde bestehen zwischen denselben, dem Inhalt und dem Werte nach, wesentliche Unterschiede, die in der Verschiedenheit der Religionsstufen und der Religionsarten begründet sind. Völker oder Individuen mögen in denselben Formen denken, sie mögen dieselbe Sprache reden: in den gleichen Formen lebt nicht der gleiche Inhalt, die verwandte Sprache birgt nicht den selben Geist.

1) A. a. O. S. 5.

Dieses nachzuweisen und zu begründen, soll in den folgenden Ausführungen versucht werden. In dem Maße als uns dieser Versuch gelingt, wird es uns möglich sein, das unheimliche Gespenst, das in den Gemütern spukt und den redlichsten Herzen oft namenlose Angst einjagt, endgültig zu beschwören und zu bannen.

Auf dem Boden der Naturreligionen betätigt sich der religiöse Trieb in der dichterischen Personifikation der Naturkräfte. Der sinnlichen Phantasie der auf dieser Entwicklungsstufe stehenden Völker gelten die äußeren Naturobjekte niemals als bloß sinnliche Dinge, sondern als beseelte Wesen. Auf dieser Eigentümlichkeit beruht die Dramatisierung der Naturvorgänge, vor allem der Himmelserscheinungen. Die periodisch wiederkehrenden, häufig beobachteten Phänomene verdichten sich zu einmaligen, an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit geschehenen, unwiederholbaren Vorgängen. Jeden Abend geht die Sonne im glühenden Feuermeer ihrer Strahlen unter: nur einmal stirbt Herakles inmitten der Flammen des von ihm selbst angezündeten Scheiterhaufens. So vollzieht sich die Anschauung und die noch ineinander fließende religiöse und wissenschaftliche Erklärung der Natur in der Gestalt des Naturmythus. Derselbe macht sich allmählich als tatsächliches Ereignis geltend, und im Bewußtsein der folgenden Geschlechter erlischt die Erinnerung an Ursprung und Eigenart der Kräfte oder der Phänomene, durch welche die poetischen Gebilde veranlaßt oder geschaffen wurden [1]).

Innerhalb der geschichtlichen Religionen kommt die dichtende Phantasie nicht zur Ruhe [2]); sie hat es aber mit

1) Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, S. 5 f. A. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions, 1882, p 153 suiv.

2) Diese Erkenntnis gilt auf dem Gebiete der Profanliteratur schon längst als allgemein anerkannte Wahrheit. Vgl. die Bemerkungen, die H. Schultz bereits in der 2. Ausg. seiner Alttestamentlichen Theologie (1878), S. 27—28, hierüber schreibt: „Die Sage läßt uns in das innerste Herz eines Volkstums blicken, dort die treibenden und bewegenden Kräfte sehen, aus denen das geschichtliche Leben derselben quillt. So sind ja in einem Odysseus und Achill die Charakterzüge hellenischer Art, so in einem Siegfried u. Hagen die der germanischen Volkstümlichkeit viel greifbarer ausgeprägt als in geschichtlichen Gestalten dieser Völker“.

neuen, vorwiegend durch ethische Faktoren bedingten Stoffen zu tun; sie schafft daher geschichtliche Gestalten oder knüpft mit Vorliebe an geschichtliche Persönlichkeiten und Ereignisse an. Hier gehen öfters Mythen und Sagen ineinander über, Mythen, d. h. dichterische Einkleidungen religiöser, philosophischer, ethnologischer Gedanken, und Sagen, nämlich Nachklänge wirklicher, aber durch die absichtslos dichtende Volksphantasie umgestalteter Tatsachen. „Ein solches unmerkliches gemeinsames Produzieren wird dadurch möglich, daß dabei die mündliche Ueberlieferung das Medium der Mitteilung ist", was das „schneeballartige Anwachsen der Tradition" hinlänglich erklärt[1]). Da die Grenze zwischen Naturreligionen und geschichtlichen Religionen eine fließende ist, so wirken häufig in diesen mancherlei Elemente nach, die aus jenen entstammen. Die Beobachtung solcher Uebergänge und Vermittelungen, die niemals reine Entlehnungen darstellen, sondern stets eigentümliche Wandlungen mit sich führen, hat für den Religionsphilosophen einen besonderen Reiz. Namentlich bieten dem christlichen Theologen die Berührungen der alt- und neutestamentlichen Religion mit den außerbiblischen Religionen ein hervorragendes Interesse. Das Verhältnis der Religion Israels zur babylonischen Kultur und Mythologie, wie es sich besonders in den Schöpfungs- und Sintflutberichten kund gibt, liefert uns die treffendste Illustration zur Feststellung und Aufhellung dieser religionsgeschichtlichen Vorgänge[2]).

Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß das Vorstellungs-

---

1) Strauß, a. a. O. I, 74.

2) Aus der bereits unübersehbaren Literatur über diesen Gegenstand wurden hier, außer den Vorträgen von F. Delitzsch, besonders verwertet: Oettli, Der Kampf um Babel und Bibel, Leipzig 1902; H. Gunkel, Israel und Babylonien, Göttingen 1903; Löhr, Babel und die biblische Urgeschichte, Breslau 1903; Köberle, Babylonische Kultur und biblische Religion, München 1903; Giesebrecht, Friede für Babel und Bibel, Königsberg 1903; Budde, Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Bibel und Babel lernen? Tübingen-Leipzig 1903; Thieme, Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel, Leipzig 1903. Vgl. auch die zahlreichen Aufsätze von Küchler, Gunkel, Volz, in der Christl. Welt 1902—1904.

material jener Schöpfungs- und Fluttraditionen aus Assyrien stammt. Ebenso sicher ist ein zweiter Punkt: diese Traditionen sind Dichtungen. Der Schöpfungsbericht kann nur ein Mythus sein, denn er bringt Vorgänge zur Darstellung, die jenseits aller Erfahrung liegen. Die Fluterzählung mag an Ereignisse anknüpfen, die sich vielleicht in uralter Zeit auf dem Boden des Zweiströmelandes zugetragen haben. Wie dem auch sei, nicht historische, tatsächliche Begebenheiten im strengen Sinne, sondern volkstümliche poetische Gebilde orientalischer Phantasie bilden den Inhalt jener Mythen und Sagen. Das hat uns nicht erst die Assyriologie gelehrt, das hatte man längst aus andern Merkmalen erkannt, das sollte für jeden Gebildeten selbstverständlich sein [1]). Diese aus der babylonischen Mythologie stammenden Elemente bilden den Rohstoff, der in der israelitischen Religion eine wunderbare Umbildung, eine Umbiegung des Naturhaften ins Ethische, eine Auflösung des Polytheistischen in das Monotheistische erfuhr [2]): die hebräischen Erzählungen stehen über den babylonischen so hoch wie der ethische Monotheismus Israels über dem rohen Polytheismus Babels steht [3]).

Die Werkstatt dieser religiösen Umschmelzung war der Prophetismus: er gestaltete die mythologischen Sagen Babels zu Trägern unvergänglicher Wahrheiten, zu Offenbarungsmythen, aus welchen noch heute die christliche Frömmigkeit die reichste Nahrung schöpft, an denen sie sich heute noch erquickt, stärkt und erbaut.

Offenbarungsmythen, — das heißt Dichtungen, die nicht als buchstäbliche Wirklichkeiten zu fassen sind, die sich aber dem empfänglichen Gemüt als religiöse Wahrheit erschließen und legitimieren. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier mit schlagender Evidenz, daß Dichtung und Wahrheit, weit entfernt einen sich aufhebenden Gegensatz zu bilden, sich in der Sphäre der Offenbarungsreligion zu einer höheren Einheit zusammenfassen. Auf der geistigen Entwicklungsstufe, zu welcher sich das Volk Israel

1) Gunkel, Israel und Babylonien, 28.
2) F. Küchler, Chr. W., 1902, Sp. 946.
3) Gunkel, Ch. W., 1903, Sp. 130.

geführt sah, wurde in dem Schöpfungsmythus diesem Volke die Erkenntnis des Einen allmächtigen und gütigen Gottes, des überweltlichen Schöpfers und Lenkers aller Dinge unter Darstellungsformen vermittelt, die sich als durchsichtige Symbole, als dienstbare Hüllen einer bis dahin unerreichbaren Wahrheit bewährten. Dieselbe Ethisierung erfuhr die Sintflutsage. „Wenn wir die israelitische Flutsage allein lesen, so sind wir vielleicht geneigt, darin besonders das uns Fremdartige, die naiven Anthropomorphismen zu sehen und diese Tradition gering zu werten; wenn wir aber das Babylonische dagegenhalten, erkennen wir erst, wie hoch die Religion dieser Erzählung wirklich steht" [1]). So hat die Eigenart der Religion Israels, in welcher wir genötigt sind, den göttlichen Offenbarungsgeist zu erkennen, eine Neubildung vollzogen, vor welcher wir staunen müssen: sie hat Schlacken in Gold verwandelt. Wie sollten wir als Christen uns nicht freuen [2]), daß wir an jenen babylonischen Urrezensionen einen Maßstab besitzen, der uns gestattet zu beurteilen, wie viel näher als Babel, das alte Israel dem Gott gewesen ist, an den wir glauben. Wer Sinn für Religion und Verständnis für Religionsgeschichte hat, wird diese Gleichung von Dichtung und Wahrheit mit Dank und Bewunderung wahrnehmen!

Dasselbe Verhältnis von Inhalt und Form, dieselbe innere Wahlverwandtschaft phantasiemäßiger Mythenbildung und religiöser Offenbarungswahrheit tritt uns in der Erzählung vom Sündenfall entgegen. Auch hier liegt der biblischen Darstellung ein aus verschiedenen religionsgeschichtlichen Quellen geschöpftes Material zugrunde; aber auch hier ist, bei allem Fortbestehen naiver Anthropomorphismen der überlieferte Stoff von dem Geiste des Prophetismus durchdrungen. Wie erhaben ist der Gedanke des heiligen, über das Böse zürnenden, und doch zugleich gütigen und mitleidigen Gottes! Wie ergreifend ist der sittliche Charakter des Mythus, nach welchem das Paradies durch Sünde verloren geht! Mit welch feiner Kenntnis des Menschenherzens ist die Psychologie des Falls zu lebendiger Anschauung gebracht! Wer wollte be-

1) Gunkel, Ch. W., 1903, Sp. 127—128, Oettli a. a. O., 20 f.
2) Gunkel, Israel und Babylonien, 23.

haupten, daß diese unvergleichliche Schilderung dadurch an Wahrheit Einbuße erleidet, daß die einzelnen Züge nicht buchstäblich zu nehmen sind [1])?

Aus den bisherigen Andeutungen ergibt sich, daß die Einreihung Israels in den großen religionsgeschichtlichen Zusammenhang der außerbiblischen Völkergruppen den spezifischen Vorzug, der dem hebräischen Prophetismus gebührt, in keinerlei Weise ausschließt oder herabsetzt. Und wenn wir andererseits in der Religion Israels babylonische Elemente, vielleicht wichtige und wertvolle Stücke, entdecken, so sollte sich unser Glaube freuen, daß sich die Welt uns jetzt auftut, und wir Gottes Walten auch da sehen, wo wir es früher nicht geahnt hatten! [2])

---

1) Köberle (a. a. O. S. 24) erinnert mit Recht an Goethes Wort (Maximen und Reflexionen, Ausg. Gödecke, Stuttgart 1885, I, 793): „Das schönste Zeugnis der Originalität ist es, wenn man einen empfangenen Gedanken dergestalt fruchtbar zu entwickeln weiß, daß niemand leicht, wie viel in ihm verborgen liege, gefunden hätte." — Gunkel, S. 22: „Wer glaubt, daß Goethes Dichtung geringer werde, wenn man auf das Volksbuch von Faust als seine Quelle hinweist? Im Gegenteil, erst dann erkennt man seine Größe, wenn man beobachtet, was er aus dem ungefügen und rohen Stoffe gemacht hat."

2) Gunkel, Ch. W., 1903, Sp. 492. — „Das Judentum, bei dem sich Religiöses und Nationales stets innig verbindet, mag Angst haben, daß ihm eine Perle seiner Krone geraubt werde; was aber geht uns der nationale Anspruch des Judentums an? Wir erkennen freudig und ehrlich Gottes Offenbarung überall da, wo sich eine menschliche Seele ihrem Gott nahe fühlt und sei es unter den dürftigsten und elementarsten Formen." (Gunkel, Israel und Babylonien, S. 15.) — „Wollen wir die Bibel wieder zu Ehren bringen, so müssen wir erst einmal auf alle theologischen Klauseln und Kautelen verzichten und sie ganz unbefangen historisch behandeln. Delitzschs Radikalismus gegen die alttestamentliche Religion darf uns seine deutlich ausgesprochene Absicht nicht verdunkeln, nämlich die Vorgeschichte des Christentums auf eine viel breitere Basis zu stellen. Das ist in der Tat dringend nötig. Hervorragende Geister des 2. Jahrhunderts haben entschlossen alles Gute des Heidentums als Vorläufer des Christentums proklamiert. Dem gegenüber stecken unsere „Heilsgeschichten" in einer Engigkeit und Einseitigkeit, die unserem Reichtum an neuen Erkenntnissen nicht von ferne entsprechen. Hier liegt der Hauptwert der ganzen assyrisch-babylonischen Wissenschaft: sie erweitert abermals die Weltgeschichte ein Stück nach rückwärts. Ist aber die Welt älter und

Diese Vermittlung offenbarungsmäßiger Wahrheiten durch dichterische Schöpfungen beschränkt sich nicht auf die Urgeschichte der Genesis. Das ganze Alte Testament ist die reichste Fundgrube religiöser und poetischer Ueberlieferungen. Soll ich an die sinnige gleichfalls nur als Mythus verständliche Erzählung 1. Könige 19, 3—14 erinnern? Sturm und Feuer tuts nicht; die Wege Gottes, die zum Ziele führen, geben sich durch das sanfte Säuseln hehren Friedens und Segens zu erkennen. Diese erst dem ausgereiften Prophetengeist zugängliche Erkenntnis tritt in der symbolischen Form einer Vision auf, die durch spätere Hand in einen ganz anders gearteten Zusammenhang eingefügt worden ist. Aber auch hier diente das poetische Gewand des Mythus zur Einkleidung eines religiösen Gedankens, der nur als eine zum Evangelium hinstrebende Offenbarung gewertet werden kann.

Allein nicht bloß in der Form absichtslos dichtender Sage, als allmähliche Schöpfungen mythenbildender Phantasie traten religiöse Wahrheiten im prophetischen Bewußtsein auf, um dann als Gemeingut der Religion Israels in die geschichtliche Entwicklung überzugehen. Gibt es doch im Alten Testament ganze Bücher, die als absichtliche planvolle Produkte erhabener Kunstpoesie, bald tiefsinnige Probleme zu lösen unternehmen, bald den Zeitgenossen schwer zugängliche Wahrheiten verkünden, bald unmittelbar religiöse oder sittliche Wirkungen hervorzubringen streben. Die hervorragendsten dieser Schriften sind von den nachfolgenden Geschlechtern als buchstäblich zu nehmende Erzählungen aufgefaßt und gewürdigt worden. Ihr religiöser Wert schien durch die historische Wirklichkeit des Dargestellten erst vollkommen sicher gestellt, so daß die Annahme tatsächlichen Geschehens als Bestandteil und Beweis des religiösen Glaubens gelten mußte.

Diese Verquickung zweier der Art nach verschiedenen Erkenntnisse löste sich in dem Maße auf, als die Eigenart jener Schriften klarer und voller zu ihrem Rechte kam. Erst seitdem man wiederum den ursprünglichen Charakter und die wahre Bedeutung

---

vergangenheitsreicher als wir dachten, so ist sie auch noch jünger und zukunftsreicher". (Daab, Ch. W., 1903, 322.) Vgl. Oettli, Der Kampf um Bibel und Babel, S. 31—32.

derselben entdeckt hatte, wurden die reichen Schätze gehoben, die in ihrem Schoße verborgen lagen. Wo ist das Problem der Theodicee ergreifender zur Darstellung gebracht worden, als in dem großartigen Gedichte des Buches Hiob? Wo hat sich der religiöse Universalismus der fortgeschrittenen Prophetie, der über jedes nationalstolze Pharisäertum sich erhebende Glaube an den allbarmherzigen Gott einen eindringlicheren Ausdruck geschaffen als in dem Lehrgedicht von Jonas? Welches protokollarisch verbürgte Aktenstück läßt uns tiefere Blicke in die Seele eines Volkes tun, als die Flugblätter, die unter dem Namen Daniels den religiösen Patriotismus nährten und Geduld und Treue, Glaubensmut und Märtyrerfreudigkeit in den Herzen zahlloser Generationen entflammten? Daß die Auflösung der tatsächlichen Wirklichkeit der in jenen Büchern berichteten Vorgänge die hergebrachte Erklärung aufs tiefste beunruhigt, ist nicht zu verwundern; wie wird aber dieser scheinbare Verlust durch den unendlichen Gewinn aufgewogen, den das historische Verständnis und die religiöse Würdigung jener Werke gebracht hat!

Wer die innige Vermählung, welche Wahrheit und Dichtung sowohl in der Mythenbildung als in der Kunstpoesie Israels eingegangen haben, mit liebevollem Verständnis betrachtet, wird sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß die herrlichsten Erkenntnisse und die erhabensten Glaubensgedanken, die dem Volke Israel zuteil wurden, unzählige Male erst unter dem Schleier der Poesie Gestalt und Leben erlangten, erst als Dichtung Wahrheit wurden.

Dürfen wir hier stehen bleiben? Gibt es sachliche Gründe, die uns zwingen, die neutestamentlichen Schriften und die christliche Religion aus dem Bereich jener durch Psychologie und Geschichte belegten Gesetze zu eximieren? Müssen wir für das Christentum eine Ausnahmestellung statuieren, die dasselbe außerhalb jener Analogie mit den übrigen Religionen als eine unnahbare Insel im Völkermeere kennzeichnen würde? Findet jene wunderbare Synthese von religiöser Wahrheit und dichterischer Einkleidung auf dem Boden unserer Religion keine Anwendung?

Diese durch Absperrung von dem Leben der übrigen Mensch-

heit versuchte Verherrlichung des Christentums muß allen denen unhaltbar erscheinen, die sich bestreben, dasselbe als geschichtliche Religion zu verstehen und in ihm die Erfüllung und Verklärung der alttestamentlichen Prophetie erblicken. Und diese Erwartung wird durch eine unbefangene Würdigung des Tatbestandes bestätigt.

Oder könnten wir vergessen, daß die Perlen der evangelischen Ueberlieferung Erzählungen sind, die als freie Schöpfungen der Phantasie die tiefsten und einfachsten Geheimnisse des Gottesreiches verkünden? Heißt es Jesus herabsetzen, wenn man ihn den gotterleuchteten Dichter und Offenbarer nennt, der „hinter dem Scheine die Wirklichkeit sieht, das große Leben, das unser Leben umfaßt und leitet, zu spüren und zu deuten weiß"[1]) und vergängliche Dinge und irdische Vorgänge zu Trägern und Boten des Ewigen und Göttlichen verklärt? Sind diese Gleichnisse nicht die köstlichste Frucht der vollendeten Durchdringung von Wahrheit und Dichtung, die sich auf der höchsten Stufe der Religion vollzieht?

Allerdings sind die einzelnen Züge dieser Parabeln dem Bereiche des wirklichen Geschehens entnommen, und es geben sich diese Erzählungen von vornherein für frei gewählte Veranschaulichung innerer Erlebnisse, für Illustrationen allgemeiner Vorgänge oder Gesetze des Gottesreiches. Das ändert aber nichts an der Tatsache, auf welche es ankommt: um Leben zu wecken, um das Gewissen zu richten und zu retten, um das Herz zu treffen, redet die Wahrheit die Sprache der Dichtung.

Neben dieser plastischen Ausprägung der höchsten religiösen Gedanken treten die anderen Darstellungsmittel, deren sich die neutestamentlichen Männer bedienen, zurück. Es darf aber nicht übersehen werden, daß auch in den Allegorien eines Paulus oder Johannes, in der Symbolik der Apokalypse, die Tätigkeit der religiösen Phantasie sich geltend macht. Trotz der wesentlichen Unterschiede, die zwischen diesen Größen obwalten, nehmen sich dieselben als besondere Modifikationen eines Grundtypus aus: überall schafft sich der religiöse Geist eine Form, die nicht ohne weiteres als wirklicher Vorgang, als materielle Geschichte gedeutet

1) So Weinel, Die Gleichnisse Jesu, 1904.

werden kann. Auch hier treten Wahrheit und Dichtung nicht in Gegensatz zueinander, auch hier hat jene in dieser ihre entsprechende Hülle gesucht und gefunden.

Ueber die bisherige Wertung der neutestamentlichen Gedankenwelt werden die Auffassungen wohl kaum weit auseinander gehen. Dagegen dürfte man schwerlich auf dieselbe Uebereinstimmung zählen, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob die dichtende Phantasie auch noch an der Bildung anderer Stücke des Neuen Testaments beteiligt ist, als an der Schöpfung der Gleichnisse, der Allegorie, der anerkanntermaßen religiösen Bilderrede. Gibt es im Neuen Testament religiöse Wahrheiten, die, zwar als wirklich geschehen überliefert, sich dennoch nicht als tatsächliche Wirklichkeit halten lassen?

Die historisch-kritische Forschung hat, nach gewissenhafter Prüfung des Tatbestandes, diese Frage bejaht. Es kommt hier nicht darauf an, wie weit man die Grenzen steckt und wie hoch man die Zahl der als Mythus, Sagen oder Symbole zu bezeichnenden Elemente abschätzt. Ist nur an einem Punkt der evangelischen Ueberlieferung der Nachweis des bildlichen Charakters der religiösen Wahrheit erfolgreich geführt worden, so tut sich die Möglichkeit einer solchen Interpretation auch für weitere Elemente auf[1]). Daß in unseren Evangelien solche Züge vorhanden sind, wird der entschiedenste Vertreter der Tradition zugeben müssen. Ist es nötig, einzelne Belege anzuführen? Der bereits im Hebräerbrief bezeugte Glaube, daß durch den Tod des neutestamentlichen Hohenpriesters ein freier Zugang zu Gott ermöglicht ist (Hebr.

1) Die Forderung, die in der Debatte gestellt wurde, es wäre die Aufgabe des Berichterstatters gewesen, in eine nähere Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Dichtung in der christlichen Religion einzutreten, muß ich als unbegründet zurückweisen. Die Frage: „Was ist nun Dichtung und Wahrheit, insbesondere in den als Geschichte sich gebenden Berichten, in den historischen Teilen der Schrift" läßt sich gar nicht in Bausch und Bogen beantworten; vor allem verträgt sie keine rein quantitative Betrachtung und Entscheidung. Sie unterliegt einerseits einer wissenschaftlichen Beurteilung, bei welcher die historische Kritik das maßgebende Wort zu sagen hat, andererseits einer religiösen Wertschätzung, die sich an der allgemeinen Frage nach der Bedeutung des Historischen im Christentum zu orientieren hat. Hierüber siehe weiter unten.

9, 8 ff.; 10, 19), verdichtete sich zu einem sinnlich wahrnehmbaren Ereignis und wurde in der christlichen Ueberlieferung so ausgedrückt, daß im Augenblick des Todes Jesu der Vorhang des Tempels in zwei Stücke von oben her bis unten hin zerriß (Mark. 15, 18). Die Gewißheit der Gläubigen, daß in seinem Tode Jesus den Tod überwunden hat, setzte sich in die nur von Matthäus bezeugte Tatsache um (27, 51—53), daß nach der Auferstehung des Herrn zahlreiche Fromme den Gläubigen in Jerusalem erschienen, nachdem sie bereits durch das beim Tode Jesu erfolgte Erdbeben aus ihren Gräbern zu einem neuen Leben geweckt worden waren. An diesen Beispielen zeigt sich, wie urchristliche Glaubensgedanken sich in Symbolen darstellten, deren religiöse Wahrheit dem Gläubigen unmittelbar gewiß ist, ohne daß darum ihre tatsächliche Wirklichkeit dadurch verbürgt wäre. Hier liegt der Trieb zur Mythenbildung so offen zu tage, daß selbst der hochkonservative Exeget Bernhard Weiß, den sagenhaften Charakter dieser Züge anerkannte[1]).

Wie aber? Wenn an diese Beispiele sich noch andere anreihen müßten? Wenn auch solche Stücke, an denen nicht nur die sinnende Liebe, sondern auch der nüchterne Glaube als an notwendigen Stützen festhält, durch die historische Kritik erschüttert würden? Wenn Ueberlieferungen, die von jeher zu dem Bestande des Christentums gezählt wurden, ins Schwanken gerieten?

Auf diese aus berechtigter Sorge hervorgehende Fragen gibt es nur eine Antwort, die in den bisherigen Ausführungen enthalten ist. Aus mehr als tausendjähriger Erfahrung wissen wir, daß Gott uns seine ewigen Heilsgedanken, seine herrlichsten Offenbarungswahrheiten in Formen und Hüllen darbieten kann, die mit der buchstäblichen Fassung derselben nicht stehen und fallen; es ist deshalb auch denkbar, daß sogenannte Heilsgeschichten, die uns als wirklich überliefert sind, als solche hinfällig sein könnten, ohne daß die Wahrheiten, die sie uns verkünden, mit in den Fall gezogen würden. Nur wenn wir diese Ueberzeugung haben, vermögen wir es, unsern Glauben auf einen Grund zu stellen, der von dem unaufhaltsamen Fluß der wissenschaftlichen Erkenntnis

1) Leben Jesu II, 587—588. Vgl. I, 143.

unberührt bleibt. Das aber muß im Interesse der Frömmigkeit unser Bestreben sein, daß wir zur Begründung der christlichen Gewißheit einen Standort gewinnen, der nicht allem Wandel und Wechsel der stets sich erneuernden Forschung preisgegeben sei. Diese Unabhängigkeit der religiösen Position, diese Freistellung des evangelischen Heilsglaubens von den historischen, kritischen, philosophischen Untersuchungen ist uns nur dann möglich, wenn wir zu der Erkenntnis durchdringen, daß selbst im Heiligtum der christlichen Religion das schöpferische Prinzip des göttlichen Offenbarungsgeistes nicht unauflöslich gebunden ist an die oft zeitgeschichtlich bedingten Hüllen, durch welche sich dieser Geist kundgibt und betätigt. Das ließe sich vor allem an den apokalyptisch-eschatologischen Kategorien nachweisen, in denen das religiöse Sohnesbewußtsein Jesu sich aussprach, ohne in denselben aufgegangen zu sein. Darum hat auch die durch Gott selbst geleitete Entwicklung des christlichen Geistes diese aus dem damaligen Milieu entstammende Symbolik abstoßen können, ohne daß dadurch das Herz des Evangeliums getroffen worden wäre. Ist somit das Wesen des Christentums, das gottgeoffenbarte und gottgewirkte Leben, das uns durch Christus vermittelt wird, lösbar vor dem Vorstellungsmaterial, in dem es sich ursprünglich ausprägte, so fällt der religiöse Heilsglaube nicht mit der fides historica, mit dem Fürwahrhalten der tatsächlichen Wirklichkeit zusammen: die evangelische Ueberlieferung bleibt ein wertvoller Ausdruck der christlichen Heilswahrheit, sie hört auf, die bindende Form der persönlichen Glaubensüberzeugung zu sein [1]).

---

1) Gegen diese Position ist im Namen der neueren „religionsgeschichtlichen Betrachtung der Schrift" eine Reihe von Einwendungen erhoben worden. Sie lassen sich auf zwei Punkte zurückführen, sofern man die Berechtigung und die Möglichkeit einer Sonderung von Wesen und Erscheinung, von Kern und Schale bestritt. Einmal habe die Religionsgeschichte, die es auf die Erfassung der wirklichen lebendigen Religion, der tatsächlichen Volksfrömmigkeit abgesehen hat, dargetan, daß, was wir bisher als nebensächlich angesehen, vielmehr gerade als Hauptsache dieser Frömmigkeit gewertet werden will, und was wir jetzt zeitgeschichtliche Hülle zu nennen belieben, konstituierendes Element der Religion ist: die sinnlich massive Bilderwelt des Neuen Testaments, die dämonolo-

Gestatten Sie, daß ich diese Stellung, die wir eine Stellung des Glaubens und der Freiheit nennen dürfen, durch einige Beispiele illustriere.

---

gischen, eschatologischen, christologischen Stoffe des Paulinismus, ja integrierende Bestandteile des Glaubens Jesu gehören zum wesentlichsten Inhalt ihres religiösen Lebens. Es sei demnach unmöglich, Inhalt und Form, unvergängliche Offenbarungswahrheit und vergängliche Hülle durch abstrahierende Reflexion zu sondern, das sei ein unteilbares Ganze. — Dem ist folgendes zu erwidern. Dem Obersatz werden wir unbedingt beipflichten. Keinem der neutestamentlichen Männer kommt es bei, durch ihre Glaubenslehre und ihre religiöse Gedankenwelt einen Querstrich zu ziehen und selber etwa zwischen Hauptsache und Unwesentlichem in ihrer Religion einen Unterschied zu statuieren. Sobald wir den Jesus oder den Paulus der Geschichte zur Darstellung bringen wollen, können wir uns der Einsicht nicht verschließen, daß was uns heute so fremdartig anmutet, im Mittelpunkt ihrer religiösen Welt stand; das hat auch in der Tat eine konsequente Orthodoxie stets mit richtigem Instinkt herausgefühlt. In unseren Ausführungen handelt es sich aber nicht um die rein objektive historisch-kritische Eruierung der Lehre oder des religiösen Lebens Jesu und der Apostel; wir haben es vielmehr mit der praktischen Verwertung, mit der gläubigen Anwendung und Fruchtbarmachung des biblischen Materials zu tun. Von hier aus gewinnt doch das Problem eine wesentlich andere Gestalt: es muß nämlich die Frage aufgeworfen werden, ob wir an die neutestamentlichen Urkunden in der Weise gebunden sind, daß wir den Gesamtstoff derselben unverändert herübernehmen müssen, oder ob wir denselben ohne weiteres als unserem Bewußtsein unerträglich und unassimilierbar zurückzuweisen haben. Ich halte weder den einen noch den andern dieser Wege für richtig. Einen anderen Gang einzuschlagen ist uns aber nur dann möglich, wenn wir befugt sind, in der neutestamentlichen Verkündigung eine Auswahl zu treffen. Daß es objektive Tatsachen gibt, die uns dazu berechtigen, ist mit gutem Grunde in der Debatte hervorgehoben worden. Es wurde an die Verschiedenheit der neutestamentlichen Lehrtropen erinnert. Es sei unmöglich ein Durchschnittsbild der neutestamentlichen „Lehrbegriffe" zu geben. Die Christologie des Paulus sei mit der der Synoptiker oder des Johannes nicht kommensurabel, und doch sei allen neutestamentlichen Schriftstellern, bei aller Verschiedenheit, etwas gemeinsam, nämlich ein bestimmtes Verhältnis des Herzens zu Christus und durch Christus zu Gott; dieses gemeinsame Band, dieses eine Verhältnis werde in verschiedenen Formen ausgedrückt, und so haben auch wir das Recht, es in neuen Formen und Bildern zur Darstellung zu bringen. — Treffend wurde auch an Luthers Verfahren erinnert: was habe er alles über Bord geworfen, das als Kern galt, und wie vieles

Sollte auch die historische Kritik sich durch zwingende Gründe genötigt sehen, — und solche Gründe liegen m. E. vor — die tatsächliche Geschichtlichkeit der vaterlosen Geburt Christi und die damit zusammenhängende Wirklichkeit der Kindheitsgeschichte Jesu preiszugeben, so fällt damit die Glaubenswahrheit, die dieser Ueberlieferung zugrunde liegt, noch keineswegs hin. Ist uns doch die Aussage von der Jungfrauengeburt der volkstümliche und symbolische Ausdruck einer Wahrheit, die sich unserer christlichen Erfahrung unmittelbar aufnötigt, nämlich der Gewißheit, daß das göttliche Leben, das in Christus verkörpert ist und durch ihn der Menschheit mitgeteilt wird, aus einem göttlichen Borne entspringt und nicht aus den Niederungen unserer durch die Sünde befleckten Erde hervorquillt, daß der Sohn Gottes wirklich eine Neuschöpfung ist, das Haupt einer Menschheit, welche „mit der Wurzel in den Himmel reicht", der zweite Adam aus Gott geboren und in Gott lebend. Diese aus dem Eindruck der Person und des Lebenswerkes Christi sich stets neu erzeugende Gewißheit kann von der historischen Kritik weder begründet noch erschüttert werden; sie gehört einer andern Erkenntnissphäre, einer eigenartigen Lebensordnung an; wir können daher der wissenschaftlichen Forschung freie Bahn lassen, und haben nicht zu fürchten, daß ihre Ergebnisse uns in unserem Glauben beunruhigen [1]).

---

habe er beibehalten, was als indifferent erschien! — Endlich darf ich bemerken, daß jene hier geforderte Scheidung nicht „auf dem Wege abstrahierender Reflexion", durch eine rein logische Denkoperation vollzogen werden kann; auch reichen historisches Verständnis, biblisch-theologische Bildung, exegetischer Takt dazu noch nicht aus. Was schließlich den Ausschlag geben muß, ist der lebendige Heilsglaube selbst, die religiöse Vertiefung in das Evangelium, aus welchem auch die christliche Frömmigkeit der Gegenwart die wahlverwandten, dem heutigen Geschlechte förderlichen Elemente hervortreten und zur Geltung bringen wird. Der einfältige Glaube der christlichen Laien vollzieht unbewußt eine solche Forderung, indem er aus dem Gesamtinhalt der Bibel jedesmal die Nahrung zieht, deren er im gegebenen Fall bedarf, das übrige aber ohne weiteres bei Seite läßt. Auch der Anhänger der „religionsgeschichtlichen Methode" verfährt praktisch nicht anders und liefert dadurch indirekt die beste Bestätigung des im Referat vertretenen Gedankens.

1) Sabatier-Baur, a. a. O. S. 27: „Man kann es nur als die

Ein anderes Beispiel! Der von der urchristlichen Gemeinde einmütig bekannte Glaube an den auferstandenen Herrn ist nach der neutestamentlichen Ueberlieferung in verschiedenartiger Formulierung und unter mannigfaltigen Bildern zum Ausdruck gekommen. Fällt doch die paulinische Vorstellung von dem Herrn, der der Geist ist, nicht ohne weiteres mit den evangelischen Berichten zusammen, die selbst wieder verschiedene Strömungen und Wandelungen der Tradition verraten. Wie haben wir uns zu diesem Tatbestand zu stellen? Wer das Fürwahrhalten des materiellen Osterereignisses einfach mit der evangelischen Ostergewißheit identifiziert, hat aus der qualvollen Verlegenheit, in die er gerät, nur einen doppelten Ausweg: entweder er wird den Versuch machen, die nicht zusammenstimmenden historischen Daten zu beugen, den exegetischen Tatbestand zurechtzulegen, die Geschichte zu meistern; oder er wird mit der geschichtlichen Ueberlieferung die Ostergewißheit selbst preisgeben und somit am Glauben innerlich Schiffbruch leiden. Ganz anders wer auch die in der Form der Dichtung dargebotene Wahrheit zu erkennen vermag. Religiös unanfechtbar, im Glauben unmittelbar gegeben ist diesem Christen die Gewißheit, daß der Herr lebt, daß der Tod des Gekreuzigten nicht das letzte Wort seines Heilswerkes war, sondern der Ausgangspunkt und die unerläßliche Bedingung eines unvergänglichen Wirkens, daß der heilige Gottesgeist, der wesentliche Faktor des irdischen Personlebens Jesu, in dem verklärten Herrn zu seiner vollkommenen Entfaltung gekommen ist, daß daher sein Fortwirken nicht mehr an die Bedingungen des Raumes und der Zeit gebunden und der Herr von nun an den Seinen näher ist als während der Tage seiner geschichtlichen Berufstätigkeit.

Wirkung eines tief eingewurzelten Rationalismus ansehen, wenn wir so sehr geneigt sind, uns zu ärgern, sobald man uns in der Bibel oder an der Wiege des Christentums auf Legenden und Mythen hinweist, die als heilige Hüllen für reinere und höhere religiöse Offenbarungen dienen, als ob der Geist Gottes, um sich den Unwissenden und Unmündigen verständlich zu machen, nicht ebenso gut der Schöpfungen der Poesie als logischer Schlüsse, der Gesänge der Hirten und Engel von Bethlehem, als der Exegese und der rabbinischen Beweiskünste eines Apostels Paulus sich bedienen könnte."

Diese Beispiele ließen sich noch vermehren, doch die gegebenen Andeutungen mögen genügen. Selbstverständlich sind wir dabei weit entfernt zu behaupten, daß sich die evangelische Ueberlieferung ihrem Kern und Grundstock nach in Dichtungen auflöst, weit entfernt, auch die Bedeutung des Historischen im Christentum zu bestreiten oder zu unterschätzen[1]); es soll nur dem verhängnisvollen Mißverständnis vorgebeugt werden, nach welchem die göttliche Offenbarung sich nur in wirklich geschehenen Ereignissen vollziehen und vermitteln könnte. Auch im Bereich des Christentums, auf dem Höhepunkt der vollendeten Offenbarung, weiß sich der göttliche Geist in Formen kund zu tun, die vom rein historischen Standpunkt aus als Dichtungen, Sagen oder Mythen zu bezeichnen sind.

Sollte man gegen unsere Ausführungen die Einwendung erheben, wir werden durch diese Ergebnisse einfach in die Irrungen Straußens zurückgeworfen, und es sei klar, wohin der Vertreter der Hegelschen Linken schließlich angelangt sei, — so kann uns dieses Heraufbeschwören des Gespenstes des Radikalismus nicht bange machen. Denn wir dürfen mit gutem Grunde die Erklärung geben: der durch die religionsgeschichtliche Methode getragene Versuch ist von der spekulativen Kritik eines Strauß grundverschieden.

1) Obgleich Ref. am Anfang seines Vortrags erklärt hatte, er könne die Frage nach der Bedeutung des Historischen im Christentum nicht in den Rahmen seiner Darstellung aufnehmen, wurde ihm in der Debatte vorgeworfen, auf dieses Problem nicht näher eingegangen zu sein. Man bot ihm dadurch die Gelegenheit, die Stellung, die sich sowohl aus seinen indirekten Andeutungen als aus den Voraussetzungen seiner Arbeit ergab, deutlicher und vollständiger darzulegen. Die reformatorische Auffassung vom Wesen des evangelischen Heilsglaubens, als einer fiducia cordis, schließt in sich die unumgängliche Forderung eines objektiven Faktors, einer Realität, welche dem unter Schuld und Not geknechteten Willen ein Vertrauen zur allmächtigen Gnade Gottes abgewinnt, das allein Trost, Frieden, Freudigkeit und Kraft zu vermitteln imstande ist. Diese vertrauenerweckende Tatsache, die dem Sünder immer wieder den Mut eines weltüberwindenden Glaubens nicht nur ermöglicht, sondern wirklich erzeugt, ist das in seiner Heilsbedeutung ergriffene Lebenswerk Christi. Hier liege der Grund unseres Glaubens. Zur Begründung dieser Position darf ich auf meine Einleitung in die evangelische Dogmatik 1897 hinweisen, S. 137 f. 279 f.

Die Kritik, deren Grundsätze wir entworfen haben, darf den Anspruch erheben, positive Kritik genannt zu werden. Sie begnügt sich nicht damit, die Nichtwirklichkeit der dargestellten Vorgänge oder Gedanken bloßzustellen oder nachzuweisen; ebensowenig beruhigt sie sich bei dem Geschäft, die einzelnen Elemente festzustellen, aus denen das Vorstellungsmaterial der religiösen Dichtung sich gebildet hat. Die dogmatische Theologie, für welche die Kritik nur Mittel zum Zwecke sein kann, hat ihren Beruf nur dann wirklich erfüllt, wenn sie die kritische Analyse in den Dienst einer positiven Arbeit stellt, wenn sie bis zur Offenbarungswahrheit hindurchdringt, die im Gewande der Dichtung ihre entsprechende Form gefunden hat. Darin liegt gerade die kolossale Einseitigkeit und Ungerechtigkeit Straußens, daß er in den meisten Fällen dabei stehen bleibt, die Ueberlieferung in Mythen aufzulösen: er empfindet weder das Verlangen als Historiker, den geschichtlichen Kern darzutun, der sich als unzerstörbar aus dem kritischen Prozeß ergibt, noch das Bedürfnis als Theologe, die unvergängliche Glaubenswahrheit zu erfassen, die unter dem Schleier des Mythus verborgen ist. Daher auch die erschreckende, die rein destruktive Wirkung, welche Straußens Hauptwerk zunächst hervorgebracht hat: mit der historischen Wirklichkeit der Ueberlieferung schien auch die religiöse Wahrheit der Offenbarung untergehen zu müssen. So begegneten sich die negative Kritik Straußens und die unkritische Apologetik seiner Gegner auf dem Boden derselben Voraussetzungen: hüben und drüben herrschte derselbe Intellektualismus; beiderseits mußten auch die Folgerungen als identisch erscheinen; beiderseits war man gleichermaßen unfähig, die Sprache der Religion in ihren ursprünglichen Sinn zurückzubilden und nach ihrer wahren Bedeutung zu interpretieren. „Die evangelische Ueberlieferung zerrinnt in mythische Vorstellungen, folglich ist es mit dem Christentum nichts!“ dieser Folgerung Straußens stimmten seine Gegner bei, und nahmen davon Anlaß, seinem Vordersatze jede Berechtigung abzusprechen. Darauf ist vielmehr zu antworten: „Sollte sich selbst herausstellen, daß was wir als historische Wirklichkeit überkommen haben, sich in weitestem Umfang als sagenhaft und mythisch ausweist, so würde dadurch das Wesen der christlichen

Offenbarung und die Wahrheit des evangelischen Glaubens noch nicht dahinfallen, denn göttliche Wahrheit und menschliche Dichtung schließen einander nicht aus."

Diese Stellung der Frage und dieser Versuch, die Frage zu lösen, hat in letzter Instanz nicht eine kritisch polemische Tendenz, sondern eine irenisch apologetische Bedeutung, ja sie ist in unsrer Zeit die notwendige Vorarbeit jeder erfolgreichen Apologie des Christentums. Darüber gestatten Sie mir noch ein freies offenes Wort!

Das hier erörterte Problem ist nicht durch unsre Phantasie geschaffen worden; es drängt sich unserem Gewissen auf, weil es durch den Gang der wissenschaftlichen Arbeit der Gegenwart gestellt ist. Die Geschichte ist zu einer Großmacht ausgewachsen, die ihre Methode auf alle Gebiete des Geschehens in Anwendung zu bringen beansprucht. Es ist ein modernes Streben: die Wirklichkeit geschichtlich festzustellen; der moderne Mensch ist ängstlich besorgt, sich vor Täuschungen zu sichern; er will den herben Trost haben, die historische Wahrheit zu besitzen. Ist dieses Streben verwerflich? Soll es bekämpft werden? Nimmermehr! Es ist die sittliche Elementarbedingung jeder wissenschaftlichen Forschung, daß wir Respekt haben vor der Wirklichkeit; auch für uns muß es selbstverständlich sein, daß wir entschlossen sind, die Tatsachen zu hören, ihnen nicht innerlich zu widerstreben, sondern uns ihnen willig hinzugeben. Darin besteht unsere Ehrlichkeit als Theologen, darin unsere Frömmigkeit als Christen. Wehe der Theologie und auch wehe unserer Kirche, wenn sie in den Ruf kommt, daß sie ihre Augen vor offenbaren Tatsachen verschließt![1])

Gerade dieses gewissenhafte Streben bringt uns öfters ohne unsere Schuld mit der Ueberlieferung in Konflikt. Wo es sich um Fragen handelt, die von wesentlichen religiösen Interessen unzertrennlich scheinen, gewinnen diese Konflikte einen so akuten Charakter, daß sie sich zuweilen zu schweren Anfechtungen verschärfen. Ist es möglich, in solchen Stunden sowohl die innere Wahrhaf-

1) Siehe den Vortrag Harnacks, Legenden als Geschichtsquellen in den Reden und Aufsätzen, Band I (Gießen 1904) bes. S. 4. 23; Küchler Ch. W. 1903, Sp. 492 ff.; Gunkel, Israel und Babylonien, S. 17.

tigkeit und Gesundheit der Seele zu retten als auch die religiöse Glaubensgewißheit und den Frieden des Herzens zu bewahren?

Diese Frage, die sich im Gewissen eines jeden aufrichtigen Theologen mit mehr oder weniger Klarheit regt, dürfen wir freudig bejahen, — freilich aber nur unter der Bedingung, daß wir den im Vorhergehenden geschilderten Weg betreten. Es ist der Weg, auf den unsere Reformatoren uns hinweisen, indem sie uns die wahre Natur und die Eigenart des evangelischen Heilsglaubens enthüllen. Ist dieser Glauben seinem Wesen nach nicht das Fürwahrhalten irgend einer historischen Tatsache, sondern das Vertrauen auf den uns in Christus kundgetanen Heilswillen Gottes, so ist gerade damit die Voraussetzung für unsere Problemstellung und -lösung gegeben: Gegenstand unserer persönlichen Heilsgewißheit ist nur die göttliche Offenbarungswahrheit; die Glaubensfrage ist daher von den historisch-kritischen Problemen lösbar; jene allein ist für unser inneres Leben entscheidend, diese gehört vor das Forum der Wissenschaft. Die Unterscheidung von historischer Wirklichkeit und religiöser Wahrheit, die Ueberzeugung, daß uns Gottes Gnadenwille auch in Formen vermittelt werden kann, die nicht als sinnlich wahrnehmbare Ereignisse zu fassen sind, mit einem Wort, der Grundgedanke unsrer Thesen ist nur die konsequente Folgerung aus der reformatorischen Position, die allseitige Anwendung des evangelischen Glaubensbegriffs. Nicht als ob Luther und seine Genossen mit klarem Bewußtsein diese Folgerung gezogen oder diese Anwendung gemacht hätten! Haben sie doch einer solchen Fragestellung niemals ins Auge gesehen. Diese liegt aber nichtsdestoweniger in der Konsequenz des von ihnen formulierten Prinzips.

In dieser Erkenntnis liegt zugleich eine *geistige Befreiung* und eine *religiöse Bereicherung und Vertiefung.*

Eine geistige Befreiung. Wir sind von dem Banne der Furcht, — der Furcht vor der Kritik, erlöst. Es verschwindet das Mißtrauen, das den frommen Christen sonst leicht gegen wissenschaftliche Forschung beschleicht. Die Theologie erscheint nicht mehr als ein notwendiges Uebel, dem man sich fügen muß; sie wird zu einer unschätzbaren Gabe, für die man danken darf, und zu einer

herrlichen Aufgabe, die man mit gutem Gewissen und fröhlichem Mute treibt. Dieser theologischen Arbeit schreiben wir nicht von vornherein ihre Resultate vor, wir verlangen von ihr nur Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Gründlichkeit, alle Eigenschaften und Tugenden, die wir von jeder andern Wissenschaft fordern. Und wir haben die Zuversicht, daß die Widerlegung der begangenen Irrtümer, die Ueberwindung der dem Forscher drohenden Gefahren, die Ausscheidung der Uebertreibungen, Einseitigkeiten und Willkürlichkeiten, die mit unterlaufen mögen, sich durch den fortlaufenden Prozeß der wissenschaftlichen Arbeit selbst vollziehen werden. Nicht durch das Eingreifen einer äußeren, ihr fremden Autorität, nicht durch konsistoriale oder synodale Machtsprüche, kann hier geholfen werden. Man vertraue der der Wissenschaft immanenten Kraft; diese übt die strengste, unbestechlichste, zuletzt erfolgreichste Kritik; sie wird sich als die läuternde und klärende, als die befestigende und vertiefende Macht bewähren. Hat nicht der Bibel- und Babelstreit diese immer noch verkannte, darum aber nicht minder unleugbare Wahrheit aufs neue bestätigt und illustriert? Ist nicht, aus allen Verhandlungen für und wider, der Offenbarungscharakter des Alten Testamentes für denjenigen mit überzeugender Klarheit hervorgegangen, der der religiösen Eigenart der prophetischen Verkündigung ein empfängliches Gemüt entgegenbringt?

Wo dieser kongeniale Sinn wirklich lebendig und regsam ist, kann er durch keine Wissenschaft zerstört werden. Vielmehr geht die geistige Befreiung nicht ohne religiöse Bereicherung und Vertiefung. Sehen wir uns doch schließlich auf die Kardinalpunkte unserer Religion zurückgeworfen. Wo der rationalistische oder orthodoxistische Intellektualismus eine Verarmung und eine Verstümmelung des Evangeliums erblickt, dürfen wir eine Konzentration des Glaubens auf das Wesentliche und Unvergängliche begrüßen. Wie oft könnte auch der theologischen Arbeit das Wort entgegengehalten werden: „Du hast viel Sorge und Mühe! Eins aber ist not!“ Heil uns, wenn dies Eine mit stets wachsender Kraft und Klarheit sich uns erschließt: die Reduktion, die daraus erwächst, ist nicht Verlust, sondern Gewinn!

Verehrte Herren! Liebe Brüder! Als evangelische Christen

hegen wir die Ueberzeugung, daß der Gang unserer theologischen Wissenschaft nicht Sache leeren Zufalls oder blinder Willkür ist, sondern bei allen Irrungen und Täuschungen der Einzelnen, Weisungen folgt, die Gott selber in den Tatsachen der Geschichte unserm Geschlechte erteilt. Was uns die innere Freudigkeit zu unserm Berufe stets aufs neue erzeugt und verbürgt, ist die Ueberzeugung, daß Gott nicht nur überhaupt im Regimente sitzt und alles wohl führt, sondern daß wir diesen weltüberwindenden Vorsehungsglauben auch auf das kleine und enge Feld unsrer Arbeit anwenden dürfen. Wie bescheiden diese auch sein mag, mit welchen Mängeln sie behaftet sei, Gott weiß sie so zu verwerten, daß daraus ein Segen für die Sache seines Reiches hervorgehe. Dem widerspricht zwar oft genug der in die Augen fallende Schein. Vernehmen Sie hierüber die Worte eines Mannes, der nicht zu den Führern der kritischen Theologie zu zählen ist: „Es gehört zu den Wegen Gottes, daß er die größten Gaben, die er seiner Gemeinde oder seinen einzelnen Kindern schenken will, in ein möglichst unansehnliches Gewand zu kleiden und darunter zu verstecken, ja ein religiöses Plus unter der Form eines scheinbaren Minus darzubieten liebt. Der größte Fortschritt des Reiches Gottes ist selbstverständlich in der Erscheinung Christi gegeben. Aber deren erster Eindruck war, daß sie weit hinter den Erwartungen des Volks Israel zurückblieb. Kein Messias in äußerer Herrlichkeit, kein irdisch glanzvolles Reich, keine Erleichterung der schweren sozialen und politischen Nöte. Aber richtig betrachtet blieben doch die herrlichsten Zukunftsbilder des Alten Testaments weit zurück hinter dem, was in der unscheinbaren Gestalt dieses Jesus von Nazareth gegeben war. Hinter einem scheinbaren Minus ein unausdenkliches Plus. Nicht anders zur Zeit der Reformation: wie viel mußte der römische Christ von dem drangeben, was er für wesentliche Güter der Kirche gehalten hatte! Aber wenn er es tat, zeigte sich, daß dieses scheinbare Minus aufgewogen wurde durch ein gewaltiges religiöses Plus, daß er nicht verlor, sondern gewann. So auch jetzt“[1]). Ist es Selbstüberhebung, wenn Erich Haupt diese Worte gerade auf die theologische Arbeit der Gegen-

1) Haupt, Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen

wart anwendet? Ich denke nicht: es wird sich vielmehr herausstellen, daß dieselbe die unveräußerlichen Interessen des evangelischen Heilsglaubens nicht nur wahrt, sondern in weiterem Umfang und in vollerem Maße zur Geltung bringt.

Ist dies unsre tief begründete Ueberzeugung, so stellt sich uns hiermit eine Aufgabe, auf welche noch kurz hingewiesen werden muß.

Welches war das bisher gewonnene Ergebnis? Unsre Bibel enthält Dichtungen verschiedenster Art und in mannigfaltigster Form, Mythen, in denen die religiöse Phantasie die Geheimnisse des Lebens zu deuten unternahm, Sagen, die selbst „die Deutung der Geschichte in geschichtlicher Einkleidung“ darbieten, Schöpfungen der Einbildungskraft gottbegnadeter Dichter, die höhere Wahrheiten eindringlich zum Ausdruck bringen wollten. Diese Dichtungen gehören mit zum Wertvollsten, was uns die h. Schrift überliefert hat. Von ihnen gilt erst recht, was häufig auf dem Gebiete der sog. Profangeschichte und -literatur wiederholt worden ist: „Sagen sind das köstlichste Gut, das ein antikes Volk überhaupt besitzt, und sie besonders sind imstand, die Gedanken der Religion auszusprechen“[1]).

Diese Erkenntnisse haben wir Theologen nicht für uns zu behalten. Wollten wir sie unserm Geschlechte vorenthalten, so würden wir an ihm das schwerste Unrecht begehen, ja wir würden die drohendsten Gefahren heraufbeschwören. Es ist geradezu unerträglich, daß in der Kirche nicht als Wahrheit anerkannt wird, was außerhalb der Kirche jeder sachkundige Mensch als selbstverständlich und einfach erwiesen annimmt. Unsre Gemeinden haben ein Recht darauf, daß ihnen die Resultate einer strengen und reinen Religionswissenschaft dargeboten werden, und daß sie dafür empfänglich sind, wer wollte es, nach den Erfahrungen der letzten Jahre, in Abrede stellen? Es hat sich gezeigt, daß unser Volk, bei aller Entkirchlichung und Entchristlichung, den Fragen, die sich

---

Christen, Bielefeld-Leipzig 1891, S. 15—16; Budde, Was soll die Gemeinde aus dem Streit über Bibel und Babel lernen? S. 5—6.

1) Gunkel, Israel und Babylonien, S. 20.

auf unsre Bibel beziehen, nicht gleichgültig oder gar feindselig gegenüber steht. Immer deutlicher wird ein Verlangen nach Belehrung laut, das manchen die freudigste Ueberraschung bereitete, allen aber, die Aufgabe, die uns obliegt, dringend zum Bewußtsein bringt[1]).

Denn die Aufklärung über diese Gegenstände muß von den Leitern und Lehrern der Kirche selbst ausgehen[2]). Sie allein sind imstande, zugleich pietätvoll und frei die heilige Symbolik der Ueberlieferung zu interpretieren und unsre Laien zum geschichtlichen und religiösen Verständnis unsrer biblischen und kirchlichen Tradition zu erziehen. Tun wir hierin unsre Schuldigkeit nicht, so wird sich dies Versäumnis schwer genug rächen. Die Arbeit, die wir aus den Händen geben, wird dem frivolen Treiben einer verständnislosen Masse anheimfallen, die nicht innerlich befreiend und religiös erbauend, sondern nur brutal zerstörend wirken kann. Hat nicht der wohlfeile Hohn, den Voltaire auf die Genesis, das

1) Förster, Ch. W. 1902, Sp. 189; Gunkel, Ch. W. 1903, Sp. 122; Kautzsch, Bibelwissenschaft und Religionsunterricht, 1903², 30–31; Gunkel, Israel und Babylonien 25.

2) Diese Aufgabe wurde zwar mit verschiedenen Modifikationen und in abgestufter Weise, aber doch in völliger Einhelligkeit von den Mitgliedern der Pastoralkonferenz, die sich zum Worte meldeten, anerkannt. Die Schwierigkeiten, die der Erfüllung dieser Pflicht im Wege stehen, wurden dabei nicht unterschätzt: es sei die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß für das Verständnis historischer Fragen eine gewisse historische Bildung nötig ist, die nicht jeder haben kann, und daß es ohne diese Voraussetzung unmöglich ist, gewisse Erkenntnisse in fruchtbarer Weise zu vermitteln. Wie viel übrigens auf die persönliche Stellung des Geistlichen zu seiner Gemeinde ankommt, wurde mit Recht betont: es sei doch einigermaßen verständigen und nicht aufgehetzten evangelischen Laien die Einsicht zuzutrauen, daß der Pfarrer vermöge seiner besondern Fachbildung hier für sich Probleme zu tragen und zu verarbeiten hat, die für andere doch nur von sekundärem Interesse sind. Führen wir unsere Zuhörer in das Zentrum hinein, in das Eine, was not tut, dann werden sie uns vertrauen, wenn wir an Nebensachen Kritik üben. Sehr einleuchtend war die Analogie, die von einem der Redner hervorgehoben wurde, zwischen der Stellung des Geistlichen zu Geschichten mythischen Inhalts, und der Stellung Luthers zu den Gebräuchen, Heiligenbildern, Reliquien der katholischen Kirche, von denen er sagt, daß man sie behalten könne, wenn nur die Leute ihr Vertrauen nicht darauf setzen.

Jonasbuch und andre Bestandteile der Bibel ausgegossen hat, seine beste Nahrung aus der traditionellen Voraussetzung von der buchstäblichen Wirklichkeit jener Ueberlieferungen gezogen?

Es steht mir nicht zu, im einzelnen die Mittel anzugeben, wie diese Aufgabe zu lösen ist. Erfreuliche Anfänge sind allerorts im Gange. Zunächst wird es ohne Unsicherheit, wohl auch ohne Mißgriffe nicht gehn, es darf uns aber diese Erfahrung nicht an unsrer Pflicht selber irre machen. Mit der Jugend höherer Lehranstalten wird zu beginnen sein, und wir segnen die Lehrer, die ernst und gewissenhaft diesem Berufe religiöser Befreiung und Vertiefung sich widmen! Den Erwachsenen gegenüber sind zusammenhängende Vorträge und populäre Schriften der gewiesene, bereits durch Erfolg empfohlene Weg. Daß die Kanzel zur Behandlung solcher Fragen nicht der geeignete Ort ist, muß im allgemeinen festgehalten werden. Aber auch die evangelische Predigt wird mittelbar von der geläuterten und vertieften Religionserkenntnis reichen Gewinn ziehen. Tatsächlich wird auch der orthodoxeste Prediger die von ihm als wirklich angesehene Ueberlieferung praktisch so verwerten, daß er die religiös-sittliche Wahrheit derselben geltend macht; er wird also in dieser Beziehung vor dem kritisch geschulten Geistlichen nichts voraus haben. Dieser hat seinerseits das Recht, an die Ueberlieferung anzuknüpfen und dieselbe so zu behandeln, daß sofort das Wesentliche des religiösen Offenbarungsgehaltes durch den Schleier der poetischen Einkleidung hindurchleuchte. Das ist keine unredliche Akkommodation, keine doppelte Buchführung; denn durch ein solches Verfahren kehrt ja der Redner zu dem ursprünglichen Kern der Ueberlieferung zurück, er wird der eigentlichen Bedeutung derselben gerecht, er macht wieder die Triebe lebendig, aus welcher die dichterische Form hervorgewachsen ist. Beiderseits aber wird die Verkündigung des Evangeliums, befreit von kritischen Sorgen und apologetischen Bestrebungen, in ihrer religiösen Eigenart zur vollen Geltung kommen können. Denn beiderseits kann die Ueberzeugung gleich lebendig sein, daß Gott zu den Herzen der Menschen redet, ob durch die Vermittelung tatsächlichen Geschehens, oder durch die Hülle symbolischer Dichtung.

Ein tieferes Verständnis des so gestellten und seiner Lösung näher geführten Problems wird demnach zur Einigung der Geister, zur innern Versöhnung der Gemüter, zum lebendigen und fruchtbaren Zusammenwirken der verschiedenen Richtungen in unsrer Kirche in einer Weise beitragen, welche aufs neue dartun muß, daß ernste theologische Arbeit eine bleibende Frucht der Freiheit, des Friedens und der Liebe zu schaffen berufen und geeignet ist. Zu einer solchen Arbeit schenke uns der Herr der Kirche seine Kraft und seinen Segen!

